Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 28



CONTRA EL LIBERALISMO
EL PRINCIPAL ENEMIGO



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 28

CONTRA EL LIBERALISMO EL PRINCIPAL ENEMIGO

Sumario

El liberalismo, enemigo principal, por *Alain de Benoist y Charles Champetier*, 3

El liberalismo en las ideas de la “Nueva Derecha”, por *Carlos Pinedo Cestafe*, 5

Liberalismo, por *Francis Parker Yockey*, 11

Frente al Peligro de la Hegemonía Liberal, por *Marco Tarchi*, 20

La esencia del neoliberalismo, por *Pierre Bourdieu*, 22

El error del liberalismo, por *Alain de Benoist*, 26

Liberalismo y Democracia: Paradojas y Rompecabezas, por *Joseph Margolis*, 29

El liberalismo y las identidades, por *Eduardo Arroyo*, 41

Dinámica histórica del Liberalismo: del mercado total al Estado total, por *Tomislav Sunic*, 43

Neoliberalismo: la lucha de todos contra todos, por *Pierre Bourdieu*, 52

La impostura liberal, por *Adriano Scianca*, 55

Una crítica liberal del liberalismo, por *Adrián Fernández Martín*, 58

Leo Strauss y su crítica al liberalismo, por *Alberto Buela*, 65

Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político, por *Carlos Donoso Pacheco*, 67

El liberalismo norteamericano y sus críticos: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer, por *Chantal Mouffe*, 83

La crítica comunitaria a la moral liberal, por *Renato Cristi*, 94

El liberalismo, enemigo principal

Alain de Benoist y Charles Champetier

El liberalismo encarna la ideología dominante de la modernidad; fue la primera en aparecer y será también la última en extinguirse. En un primer momento, el pensamiento liberal permitió que lo económico cobrara autonomía frente a la moral, la política y la sociedad, en las que antes estaba inserto. En una segunda fase, el liberalismo hará del valor mercantil la instancia soberana de cualquier vida en común.

El advenimiento del "reino de la cantidad" define ese trayecto que nos ha llevado desde las economías de mercado hasta las sociedades de mercado, es decir, la extensión a todos los terrenos de las leyes del intercambio mercantil, coronado por la "mano invisible".

El liberalismo, por otra parte, ha engendrado el individualismo moderno a partir de una antropología que es falsa tanto desde el punto de vista descriptivo como desde el normativo, basada en un individuo unidimensional que extrae sus "derechos imprescriptibles" de una "naturaleza" fundamentalmente no social, y al que se supone consagrado a maximizar permanentemente su mejor interés eliminando toda consideración no cuantificable y todo valor ajeno al cálculo racional.

Esta doble pulsión individualista y economicista viene acompañada por una visión "darwinista" de la vida social, donde esta última queda reducida, en última instancia, a la competencia generalizada, nueva versión de la "guerra de todos contra todos", con el fin de seleccionar a los "mejores". Pero la competencia "pura y perfecta" es un mito, pues las relaciones de fuerza ya existen antes de que la competición aparezca y, además, la selección competitiva no nos dice absolutamente nada sobre el valor de lo seleccionado: tan posible es que seleccione lo mejor como lo peor.

La evolución selecciona a los más aptos para sobrevivir, pero precisamente el hombre no se contenta con sobrevivir, sino que ordena su vida en función de unas jerarquías de valores —y justamente aquí, en estas jerarquías de valores, el liberalismo pretende permanecer neutro.



Alain de Benoist

El carácter inicuo de la dominación liberal engendró, en el siglo XIX, una legítima reacción con la aparición del movimiento socialista. Pero éste se desvió de su camino bajo la influencia de las teorías marxistas. Y pese a todo lo que les opone, liberalismo y marxismo pertenecen fundamentalmente al mismo universo, heredado del pensamiento de las Luces: el mismo individualismo de fondo, el mismo universalismo igualitario, el mismo racionalismo, la misma primacía del factor económico, la misma insistencia en el valor emancipador del trabajo, la misma fe en el progreso, la misma aspiración al fin de la historia.

En muchos aspectos, el liberalismo ha realizado con mayor eficacia ciertos objetivos que compartía con el marxismo: erradicación de las identidades colectivas y de las culturas tradicionales, desencantamiento del mundo, universalización del sistema productivo…

Del mismo modo, los desmanes del mercado han producido la aparición y el reforzamiento del Estado-Providencia. En el curso de la historia, el mercado y el Estado aparecieron al mismo tiempo. El Estado buscaba someter a servidumbres fiscales los intercambios intracomunitarios no mercantiles, antes inasibles, y convertir ese espacio económico homogéneo en un instrumento de su poder. La disolución de los lazos comunitarios, provocada por la mercantilización de la vida social, hizo necesario el progresivo reforzamiento de un Estado-Providencia que paliara la desaparición de las solidaridades tradicionales mediante el recurso a la redistribución. Lejos de obstaculizar la marcha del liberalismo, estas intervenciones estatales le permitieron prosperar, pues evitaron la explosión social y, en consecuencia, garantizaron la seguridad y la estabilidad indispensables para el librecambio.

Pero el Estado-Providencia, que no es más que una estructura redistributiva abstracta, anónima y opaca, ha generalizado la irresponsabilidad, transformando a los miembros de la sociedad en simples asistidos que hoy ya no reclaman tanto la rectificación del sistema liberal como la ampliación indefinida y sin contrapartidas de sus derechos.

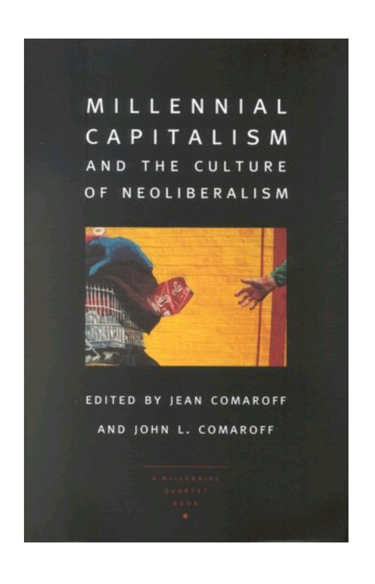
Finalmente, el liberalismo implica la negación de la especificidad de lo político, pues éste siempre entraña arbitrariedad en la decisión y pluralidad en las finalidades. Desde este punto de vista, hablar de "política liberal" es una contradicción de términos.

El liberalismo, que aspira a construir el entramado social a partir de una teoría de la elección racional que subordina la ciudadanía a la utilidad, se reduce a un ideal de gestión "científica" de la sociedad global, situándose bajo el limitado horizonte de la pericia técnica.

Paralelamente, el Estado de derecho liberal, muy comúnmente sinónimo de república de los jueces, cree poder abstenerse de proponer un modelo de vida buena y aspira a neutralizar los conflictos inherentes a la diversidad de lo social echando mano de procedimientos puramente jurídicos destinados a determinar no qué es el bien, sino qué es lo justo.

El espacio público se disuelve en el espacio privado, mientras la democracia representativa se reduce a un mercado donde se dan cita una oferta cada vez más restringida (giro al centro de los programas y convergencia de las políticas) y una demanda cada vez menos motivada (abstención).

En la hora de la mundialización, el liberalismo ya no se presenta como una ideología, sino como un sistema mundial de producción y reproducción de hombres y mercancías, presidido por el hipermoralismo de los derechos humanos. Bajo sus formas económica, política y moral, el liberalismo representa el bloque ideológico central de una modernidad que se acaba. Es, pues, el adversario principal de todos aquellos que trabajan por la superación del marco moderno.



El liberalismo en las ideas de la “Nueva Derecha”

Carlos Pinedo Cestafe

Para la Nueva Derecha, el enemigo principal es el liberalismo burgués y el occidente atlántico-americano, del que la socialdemocracia europea no es más que uno de los más peligrosos sucedáneos, dado que la existencia y el mantenimiento de este sistema supone para los pueblos la decadencia más profunda, la máxima disgregación social, el desmoronamiento de las identidades colectivas y la consecución del fin de la historia.

Esta afirmación lleva a la ND a hacer una crítica de este sistema. Hay dos formas de entender la sociedad y el hombre: una que valora al individuo y por lo tanto a la humanidad (suma de todos los individuos). Es la idea cristiana, liberal y socialista; otra que insiste en los pueblos y en las culturas, y en la que la humanidad es un conjunto de comunidades populares. Es la concepción holista (orgánica). En la primera concepción, la nacionalidad reposa en la elección individual y en la idea de contrato revocable unilateralmente. En la segunda, la nacionalidad se basa en la herencia cultural e histórica. La civilización europea fue holista (la comunidad se entendía como un todo orgánico, al que se pertenecía por herencia y afinidades) hasta que con el cristianismo apareció el individualismo. Según esta concepción, el hombre es un ser moral, capaz de salvarse individualmente. En tanto que ser moral, ligado a un Dios creador “fuera-del-mundo”, es posible la sustitución del hombre como ser social por el individuo como portador de un carácter extramundano. Además, la noción de humanidad se basa en el carácter igual de la relación filial de todos los hombres con Dios. Desde entonces, la nueva relación abstracta, que liga a todos los miembros de la especie humana, sustituye a las antiguas comunidades. La historia de la Europa cristiana será la historia de la difusión progresiva del individuo extramundano. Con la laicización de los valores cristianos en los siglos XVII y XVIII, el individualismo, el igualitarismo y el universalismo pasarán a ser nociones concretas de la vida profana. Este proceso culminará con el calvinismo, donde el elemento extramundano se concentra en el trabajo y en el esfuerzo individuales, que tienden a glorificar a Dios en el mundo. Cuando la creencia en Dios se debilite, el individualismo cambiará de signo. Este se expresará en el puro hedonismo (búsqueda de la felicidad económica).

El liberalismo ha heredado la concepción individualista, igualitaria y universalista del cristianismo. La sociedad liberal no es más que una adición de átomos iguales entre sí por una especie de pacto comercial negociable en todo momento y revocable unilateralmente. Paralelamente, el liberalismo hereda de la concepción metafísica judeocristiana la idea de una sociedad ideal, sin conflictos, sociedad espontáneamente armónica, con tal que uno se atenga al orden natural de las cosas o pueda hacer uso libremente de su razón. El liberalismo afirma la existencia de derechos naturales, que todos los hombres poseerían por su propia existencia, independientemente de sus filiaciones respectivas. Sobre los derechos de los pueblos, el liberalismo simplemente los desconoce. También el marxismo, cuya teoría es el “revés” de la teoría liberal, afirma una concepción parecida. Los pueblos y naciones son para el marxismo entidades accesorias en relación a esta humanidad potencial, simple suma de individuos que es la clase.

Por otra parte, la economía y la moral aparecen ligadas indisociablemente en el liberalismo. La economía es considerada como una actividad moral, pues concurre el bienestar material (objetivo de la sociedad, identificado con el bien). Esta concepción del hombre como animal económico identifica tanto al capitalismo

burgués como al socialismo marxista. Para estos, la función determinante de una sociedad es la economía (primacía de la economía y de sus leyes, que permiten apreciar la actividad del hombre y prever sus comportamientos). Para el marxismo, como es sabido, la historia no es más que el resultado de una lucha entre clases, definidas por su posición respecto de los modos de producción. Además, el hombre, en estas teorías es esencialmente definido como un agente económico: el hombre es naturalmente bueno y racional y su tendencia natural le lleva a discernir cuál es su interés (económico), y cuáles son los medios para lograr su máximo provecho y bienestar. Según este sistema, el interés general no es más que la adición de un cierto número de intereses individuales, arbitrariamente considerados como no contradictorios. Esta teoría del *homo oeconomicus* corre pareja al surgimiento de la economía como ciencia con sus leyes económicas, cuyo conocimiento permite dilucidar el sentido de la historia. De esta forma, el economicismo se manifiesto como una laicización de la teoría judeocristiana del sentido de la historia.

El liberalismo también se basa en la idea de que el poder es un mal necesario, susceptible de degenerar extremándose, por lo que hay que oponerle contrapoderes, siendo posible igualmente organizar su desaparición. Esta hostilidad frente al poder proviene del igualitarismo: el poder es fundador de jerarquías y no se adapta a un modelo no-conflictivo de sociedad. En esta concepción, el hombre político no puede ser más que un empresario o un administrador. El Estado es un útil de la economía. Un Estado mínimo, cuya función es vigilar el patrimonio material de los ciudadanos, arbitrar en caso de conflicto, vigilar que se respeten las leyes y contribuir al bienestar general. Esta crítica del Estado se basa en el pensamiento bíblico. Desde el momento en que Dios es concebido como enteramente distinto del mundo, la función política pierse su carácter sagrado. El soberano no hace la ley, sino que habla en nombre de la ley.

Otros dos principios de la política liberal son la omnipotencia de la ley y la separación de poderes. El primero de ellos, que subyace en el constitucionalismo del Estado de Derecho, conduce a un fetichismo jurídico y a un formalismo de procedimiento, perfectamente antagónicos de las necesidades del "estado de urgencia" (Ernstfall). El principio de la separación de poderes garantiza la impotencia en períodos de crisis. La separación del poder ejecutivo y el legislativo se enfrenta al hecho de que sólo el poder ejecutivo es capaz de hacer respetar las leyes, y en cuanto a la separación del ejecutivo y del judicial, el control no puede ser separado de la aplicación.

El alegato liberal en favor del mundialismo político del "Estado mundial", perfectamente occidentalocéntrico, pues no es más que la extensión del modelo liberal de mercado y del gobierno demo-liberal occidental. El advenimiento de un estado mundial, lejos de entrañar la paz general, no haría más que multiplicar las ocasiones de conflicto. Las guerras exteriores no serían más que episodios de una vasta guerra civil universal. Para el liberalismo, los pueblos y naciones no son más que realidades secundarias, frente al mercado en expansión continua que ignora las relaciones de poder y las especificidades nacionales.

Para la ND, la actividad económica deber ser puesta al servicio de la nación, dado que es un medio de la política. En primer lugar, debe asegurar la independencia nacional, cosa que no hace el librecambismo, que no sólo tiende a la regulación monopolística del mercado, sino que fragiliza las economías nacionales mediante la división internacional del trabajo. La ND se pronuncia a favor de la constitución de zonas autocentradas de desarrollo, que asocien a países con niveles económicos comparables y con intereses geopolíticos y estratégicos comunes. Se trata, en suma, de abandonar el librecambismo en favor de un modelo basado en las preferencias nacionales de

estructura y no en la demanda internacional, con una optimización establecida a partir de variables tanto políticas como económicas.

Una sociedad y un pueblo "están en forma" cuando son conscientes de sus orígenes culturales e históricos, se agrupan en torno a un mediador capaz de reunir las energías de ese pueblo y de catalizar su voluntad de detino, o cuando conservan la valentía de designar a su enemigo. Ahora bien, ninguna de estas condiciones se realiza en la sociedad liberal-mercantilista, que disuelve la memoria colectiva, sofoca lo "sublime" y destruye las pasiones. No quiere tener un enemigo, y cree que es posible no tenerlo.

La decadencia social comienza a partir del momento en que no hay sentido perceptible en el interior de una sociedad. El individualismo liberal favorece la proliferación anárquica de subjetividades en detrimento de los valores colectivos. La solidaridad comunitaria se deshace, pues los individuos ya no se sienten ligados a los que les rodean, dado que no tienen nada en común con ellos. Las sociedades liberales favorecen el narcisismo individualista y el "presentismo". El individuo no puede proyectarse, dado que todo proyecto exige una clara conciencia de una herencia y de un origen, que no pueden aprehenderse más que colectivamente. La supresión de todo sentido colectivo conduce a la disolución de la cohesión y de la conciencia de grupo, que supone el fin de la historia. En la ideología liberal, el mito anti-histórico de la sociedad post-industrial (sociedad del ocio o de no-trabajo), asociado al tema de la muerte de las ideologías y a la creación de una república pacificada universal, es equiparable a otro mito anti-histórico, el marxista de la sociedad sin clases.

El liberalismo, como representante más típico de la ideología de la felicidad individual y del universalismo igualitario judeocristiano, se manifiesta socialmente disolvente. Deshace las comunidades, al tiempo que impide al hombre superarse hacia lo sobrehumano, desolidarizándole de todo gran proyecto que declara peligroso para la igualdad y la seguridad. Liberándole de las exigencias que le permitirían construirse, le somete a otras exigencias, que le hacen caer por debajo de sí mismo. En suma, el liberalismo asegura los medios de existencia del hombre, pero le quita su razón de vivir y su posibilidad de destino.

Una amenaza es tanto más temible cuanto menos se percibe. Las tiranías clásicas suscitan al menos la resistencia, pero la tiranía liberal se consagra como libertad al mismo tiempo que oprime. Las libertades otorgadas a los individuos por el liberalismo son un simulacro de las libertades reales. No basta ser libre para hacer algo. Es necesario que esto que se haga tenga una consecuencia sobre el curso de las cosas. La libertad no se reduce al sentimiento que se tiene de ella. El esclavo y el robot pueden creerse perfectamente libres. Es suficiente que hayan perdido la posibilidad de representarse lo que podría ser en realidad su libertad. La conciencia de libertad es inseparable de una antropología fundadora del hombre, en tanto que artífice de su propio destino, y constructor de su ser individual y colectivo. Las dictaduras martirizan a los individuos, pero no matn a los pueblos. La decadencia hace desaparecer a los pueblos dulcemente.

La socialdemocracia post-sesenta y ocho se sitúa en la filiación moral y económica del liberalismo avanzado, y no hace más que perfeccionar y hacer más creíble la gestión de un sistema que ya los propios liberales habían comenzado a orientar en dirección hacia el Estado-asistencial actual. Esta socialdemocracia de los 80 es a su manera heredera de las ideologías liberales del consumo y del bienestar. Contrariamente a lo que se cree, estas ideas no han sido contestadas a fondo por los neomarxistas de la Escuela de Frankfurt, que no las han criticado más que en su formulación externa, considerada incompatible con los grandes principios igualistarios. Esta socialdemocracia post-68 es actualmente la expresión de un neo-conservadurismo que caracteriza a las

sociedades en vías de eyección de la historia. Su difusión ha coincidido con la cristalización de la gran corriente de "reinserción" de los contestatarios del mayo francés. Este mayo del 68 no ha sido en último caso más que una manifestación de reacción contra el mundo moderno, un rechazo de los desafíos lanzados por la modernidad a las sociedades de los 60. Todo el espíritu del 68 no ha sido más que la incapacidad de una generación para asumir los valores de aventura, segregados por el mundo tecnológico de fines del siglo XX.

La socialdemocracia post-68 no trata de gestionar el sistema capitalista ni de condenarlo, sino de optimizar el consumo, respetando las estructuras sociales y económicas generadoras de abundancia, contentándose con reorientar ligeramente la distribución de bienes. Se trata de traducir en términos de instituciones políticas los valores que fundamentan la mentalidad de consumo: seguridad material, simulacro de la libre elección absoluta, asunción de todos los problemas por parte de la tecnoestructura y supresión de los estímulos exteriores. La socialdemocracia va siemplemente a burocratizar la sociedad mercantil, compensando las penurias generadas por la impotencia del Estado-providencia, mediante distribuciones de gratificaciones y dádivas, que a pesar de su insignificancia, mantendrán el favor de los electores, dándoles la impresión de generosidad.

Tanto para el liberalismo como para el marxismo, la actividad económica es considerada como la expresión esencial de las aspiraciones humanas, al tiempo que como agente motor principal del devenir histórico. Este economicismo no aspira tanto a satisfacer las necesidades com a homogeneizarlas, y por lo tanto, a igualar a los individuos, llamados a participar en el consumo de idénticos bienes. Claude Polin ha puesto de manifiesto la relación que asocia el economicismo con el igualitarismo y el totalitarismo. Esta relación queda implicada en una práctica económica que exige la igualdad de los agentes económicos, pero que no cesa por su misma praxis de introducir la desigualdad entre ellos. El paso del liberalismo al socialismo se da cuando la desigualdad creada por una actividad basada en la exigencia de igualdad es insoportable. El totalitarismo es el único medio de salir de esta contradicción. Es el único medio de continuar la exigencia igualitaria de la economía, eliminando los efectos generadores de desigualdades, propios de la libre empresa. El totalitarismo es el resultado de formas de poder, que no son más que la expresión de una infraestructura económica. Si a ello le añadimos una ideología que posee los rasgos esenciales del pensamiento bíblico, tales como el profetismo mesiánico, la necesidad histórica y la afirmación de un bien y de un mal absolucots, tenemos el sistema comunista.

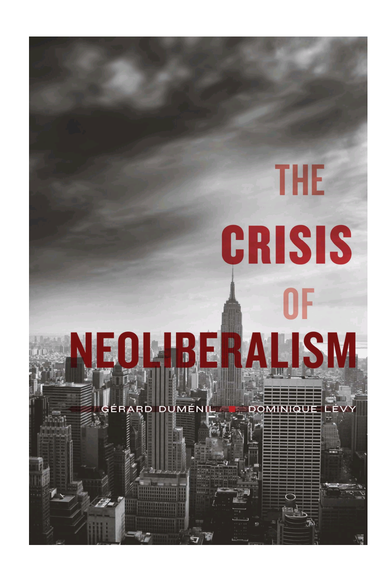
El liberalismo siendo el régimen que a un mismo tiempo segrega la desigualdad, y hace de su detestación el fundamento teórico de su legitimidad, presenta un carácter esquizofrénico y una impotencia constitutiva frente al totalitarismo. Es la razón por la que los políticos liberales no pueden oponer a sus críticos socialestas más que una mayor eficacia en el logro de los mismos fines.

No es admisible la distinción clásica de tipo entre regímenes liberales-parlamentarios y regímenes totalitarios. Esta distinción enmascara la inspiración igualitaria común de las doctrinas socialistas y liberales. Además, enmascara el hecho de que la sociedad comunista no es más que la acentuación radical de un deseo de igualdad, que constituye también el basamento de las democracias liberales. También oculta la responsabilidad histórica e ideológica que tiene el liberalismo en el nacimiento y el desarrollo del socialismo, al mismo tiempo que silencia el hecho de que el liberalismo y el comunismo, en la misma medida que el cristianismo, no representan más que diferentes momentos de un mismo discurso igualitario.

Como demuestra Talmon, el totalitarismo moderno se ha construído ideológicamente a partir de las mismas premisas que la democracia liberal. No representa más que una segunda variación posible sobre la temática de la ideología democrática. Tiene su origen, al igual que el demo-liberalismo, en un cierto número de ideas religiosas o metafísicas, que se laicizan con la Ilustración. La primera es la primacía de la razón. La historia se transforma en un proceso, en una forma de determinismo social, hacia el que los hombres tienden irremediablemente. La historia toma el relevo de la teología. La escatología se convierte en ideología del progreso. La revolución es declarada ineluctable, porque se identifica con el transcurso obligatorio de la historia, que sigue una evolución finalista.

Esta ideología postula igualmente un sistema único y válido, que nacerá cuando desaparezca todo lo que la razón y la utilidad ya no justifican. El hombre, además, es considerado *per se*, despojado de todos los atributos que no pertenecen a su humanidad común. Para llegar a este "hombre en sí", hay que eliminar todas las diferencias y todas las desigualdades que obstaculizan la sociedad racional futura. Otra idea fundamental es la existencia de un orden natural, sobre cuyo modelo debe calcarse la sociedad. Se considera que, mediante una acción social apropiada, se podrá desarraigar en cada uno la segunda naturaleza, que es la corrupción de la primera (la auténtica).

Lo que caracteriza a la democracia totalitaria, respecto de la democracia liberal, es su impaciencia. La democracia totalitaria es demasiado exigente, quiere ir demasiado deprisa y por esta razón no duda en recurrir a los mismos métodos de poder que critica. Para los marxistas, la dictadura no es admitida más que como medio provisional, que conducirá más rápidamente al reino de la libertad, en el que toda autoridad habrá desaparecido. Que los demócratas liberales prefieran ver la esencia de la libertad en la espontaneidad y en la ausencia de coacción, o que los demócratas totalitarios crean necesario utilizar por última vez el poder para realizar inmediatamente la sociedad civil, no impide que tanto los unos como los otros compartan la misma convicción mesiánica de que la humanidad accederá un día a un estado general de paz y armonía, equivalente a la salida de la historia.



El recurso casi demonológico al concepto de totalitarismo, como antagonista del liberalismo, funciona a la manera de "coartada". Se trata de mantener la "buena conciencia" de Occidente, persuadiéndole de que no tiene nada que ver con estas aberraciones. En realidad, lo que mejor caracteriza al totalitarismo es la reducción a lo mismo, a lo único, mediante la estadarización forzada (comunismo)o subrepticia (liberalismo) de los tipos, de los comportamientos y de los modos de pensar humanos. El totalitarismo es el atributo de los regímenes igualitarios. Los regímenes no-igualitarios pueden presentar formas autoritarias, incluso dictatoriales, pero siendo regímenes holistas, orgánicos, basados en el reconocimiento de la diversidad, no pueden evolucionar hacia el totalitarismo, sin renegar de sí mismos.

Más que interpretar el liberalismo como algo contrario al totalitarismo, hay que entenderlo más bien como su prefacio. Únicamente los países liberales se convierten en comunistas, pues sólo los países ganados al ideal igualitario liberal, pueden ser conducidos a ver en el

comunismo el único medio de realizar este ideal. Lejos de inmunizar contra el comunismo, el liberalismo acaba por hacerlo aceptable de una triple forma: primeramente al difundir un ideal igualitario, que es incapaz de realizar en la práctica; en segundo lugar porque segrega valores de disfrute individual, que aniquilan toda capacidad de resistencia, y tienden a debilitar los factores creadores de poder, que pueden oponerse al ascenso del comunismo. En tercer lugar, destila una ideología del condicionamiento tecnomórfico, que hace perder a los hombres el sentido de la auténtica libertad y les predispone a aceptar el socialismo, en razón del gusto irreprimible de igualdad y seguridad. Una sociedad liberal se convierte en socialista cuando la pasión de igualdad es tan grande que está dispuesta a perder su libertad para satisfacerla.

El sistema liberal produce con gran eficacia el ideal igualitario: salida de la historia, debilitamiento de la política, supresión de las fronteras, que caracteriza también al socialismo marxista. El liberalismo realiza el marxismo teórico mejor que los propios sistemas socialistas. Si por comunismo entendemos la visión del mundo de Marx, hay que admitir que la sociedad occidental es la sociedad más comunista del mundo. El liberalismo y el socialismo se manifiestan entonces en su juego de sístole y diástole, cada uno como el valedor, la buena conciencia y la antítesis relativa del otro, dentro del mismo campo ideológico.

Designar el liberalismo como el enemigo principal, no es hacerle el juego al comunismo. Es afirmar por el contrario que la única manera eficaz de luchar contra el comunismo es luchar contra lo que lo produce. Cuando los liberales denuncian el auge del comunismo, en realidad deploran su incapacidad para impedirlo. Deploran lo que sus ideas y sus carencias han hecho posible. Deploran esta apariencia de seducción con la que puede adornarse el comunismo gracias a ellos. Deploran la extensión de un sistema para el cual son los únicos en trabajar eficazmente.

La ND es hostil al comunismo por las mismas razones que le llevan a oponerse al liberalismo, es decir, por un anti-igulaitarismo consecuente. Sin embargo, reconoce que para la realización de la aspiración igualitaria, el liberalismo se muestra más eficaz y por lo tanto más peligroso. Además, los sistemas socialistas, en la medida en que llevan el igualitarismo hasta sus últimas consecuencias, haciéndolo inaplicable, son susceptibles de evolucionar. El comunismo se muestra de hecho imposible de realizar, y los países que lo han intentado han debido traicionarlo. Sin embargo, los países liberales pueden subsistir en sus características esenciales, sin tener que traicionarlas. Detrás de su agitación aparente, las sociedades liberales son de una macroestabilidad terrorífica.

La ND no comparte el anticomunismo primario de la derecha convencional, puesto que éste ha perdido su razón de ser y es instintivo, no dándose cuenta que ciertas doctrinas, no precisamente comunistas, pueden ser peor que el comunismo. La ND critica tanto el comunismo como el liberalismo, pero también el cristianismo como fundador de la matriz común, de la que proceden los otros dos en forma profana. Critican el liberalismo y el comunismo, no para oponerlos artificialmente, sino para compararlos desde una óptica anti-igualitaria, pues ambos son fases del discurso igualitario.

La ND considera también la eventualidad de que la democracia liberal actual conduzca a una nueva forma de totalitarismo, hasta ahora inédita.

Admitiendo que una sociedad totalitaria aniquila la variedad humana y espiritual en favor de un estándar homogéneo, se puede decir que las sociedades liberales occidentales generan un nuevo totalitarismo, puesto que instauran un tipo de hombre estandarizado, homogeneizando las actitudes sociales y las opiniones a través de los medios de comunicación y los hábitos de consumo, que uniformizan los

comportamientos sociales. La transformación del discurso político en un discurso gestionario conduce a recrear un régimen de partido único, en el que las formaciones políticas no son más que tendencias de ese partido, cuyas diferencias no se deben más que a la elección de medios para alcanzar los mismos objetivos. El recurso a técnicas de fichaje y vigilancia informáticas permite controlar las actividades de los societarios tan eficazmente como el control policial clásico. Los oponentes no son deportados ni fusilados, sino marginalizados, es decir, dirigidos hacia espacios de libertad ficticia, donde su acción queda sin efecto. La presión de la opinión pública, ávida de eslóganes y de estereotipos, acentúa el efecto de la espiral del silencio, que elimina con tanta seguridad como la prisión o la deportación. Esto puede apreciarse en el hecho de que un acontecimiento del que los medios de comunicación no hablen, no haya tenido lugar, y también en el hecho de que la libertad de opinión conduzca a la indiferencia, pues se puede decir todo lo que se quiera, pero no sirve para nada.

Paralelamente, la pulsión igualitaria, basada en el resentimiento, instaura la tiranía de todos contra todos, característica del totalitarismo, en el seno de un sistema parlamentario liberal, que institucionaliza los conflictos sectoriales de intereses y los enfrentamientos entre partidos, favoreciendo la atomización del cuerpo social y creando las condiciones de una guerra civil permanente. La multiplicación de los contrapoderes le quita a la esfera política su autoridad específica y realiza la fusión de lo público y lo privado. La economización de la vida pública equivale a su despolitización, que disimula cada vez más difícilmente la extensión de una burocracia omnipresente. Al mismo tiempo, las sociedades occidentales están regidas por una ideología monopolística: no percibida como tal pero, sin embargo, real, resultante de la extensión a todas las capas sociales de las mismas aspiraciones cuantitativas, ligadas a los mismos valores burgueses.

Liberalismo

Francis Parker Yockey

El liberalismo es uno de los más importantes subproductos del racionalismo y sus orígenes e ideología deben ser claramente expuestos.

El período de "Ilustración" de la historia occidental que se inició después de la contrareforma puso cada vez más énfasis en el intelecto, la razón y la lógica según iba desarrollándose. A mediados del siglo XVIII esta tendencia produjo el racionalismo. El racionalismo consideraba todos los valores espirituales como sujetos suyos y procedió a evaluarlos desde el punto de vista de la razón. La lógica inorgánica es la facultad que los hombres han utilizado siempre para resolver problemas de matemáticas, ingeniería, transporte, física y en otras situaciones no evaluables. Su insistencia en la identidad y el rechace de, la contradicción son útiles en actividades materiales. También producen satisfacción material en asuntos de pensamiento puramente abstracto, como las matemáticas y la lógica, pero si se llevan demasiado lejos se convierten en meras técnicas, simples presunciones cuya única justificación es empírica. El fin, del racionalismo es el pragmatismo, el suicidio de la razón.

Esta adaptación de la razón a problemas materiales es causa de que todos los problemas se conviertan en mecánicos cuando son analizados a "la luz de la razón", sin ningún aditamento místico de pensamiento o tendencia de ninguna clase.

Descartes estudió a los animales como si fueran autómatas, y aproximadamente una generación más tarde, el mismo hombre era racionalizado como un autómata, o, igualmente como un animal.

Los organismos se convirtieron en problemas de química y física, y los organismos suprapersonales simplemente dejaron de existir, pues no pueden someterse a la razón al no ser visibles ni mensurables. Newton proporcionó al universo de las estrellas una fuerza no espiritual auto-regulada; el siguiente siglo arrebató el espíritu al hombre, a su historia, y a sus asuntos.

La razón detesta lo inexplicable, lo misterioso, la media luz. En un problema práctico de maquinaria o de construcción de buques, uno debe sentir que todos los factores se encuentran bajo su conocimiento y control. Nada debe quedar fuera de previsión y control. El racionalismo, que es el sentimiento de que todo está sujeto a la razón. y es explicable por ésta, rechaza todo lo que no es visible ni calculable. Si una cosa no puede ser verdaderamente calculada, la razón meramente dice que los factores son tan numerosos y complicados que el cálculo es imposible desde un punto de vista práctico, pero no lo hace imposible desde un punto de vista teórico. Así, la razón tiene también su voluntad de poder; lo que no se somete a ella es declarado recalcitrante, o su existencia es simplemente negada.

Cuando volvió su mirada hacia la historia, el racionalismo creyó ver en ella una tendencia hacia la razón. El hombre "energía" durante varios milenios, luego "progresaba" desde la barbarie y el fanatismo hasta la Ilustración, desde la "superstición" hasta la "ciencia", desde la violencia hasta la "razón", desde el dogma hasta la crítica, desde la oscuridad hasta la luz. Ya no más cosas invisibles, no más espíritu, no más alma, no más Dios, no más iglesia y Estado. Los dos polos del pensamiento son "el individuo" y "la humanidad". Todo lo que los separe es "irracional".

Esa costumbre de llamar irracionales a las cosas es, de hecho, correcta. El racionalismo debe mecanizarlo todo, y lo que no puede ser mecanizado es, por necesidad, irracional. Así, toda la historia se convierte en irracional: sus crónicas, sus procesos, su fuerza secreta, el destino. El mismo racionalismo, como subproducto de una cierta etapa en el desarrollo de una gran cultura, es también irracional. Por qué el racionalismo sigue una fase espiritual, por qué ejercita su breve predominio, por qué se desvanece una vez más dentro de la religión... esas preguntas son históricas, luego irracionales.

El liberalismo es racionalismo en política. Rechaza al Estado como organismo y solamente puede concebirlo como resultado de un contrato entre individuos. El objeto de la vida no tiene nada que ver con los Estados, ya que estos no tienen una existencia independiente. Así la "felicidad" del individuo llega a ser el objeto de la Vida. Bentham formuló esta idea colectivizándola de la manera más vasta posible, con la frase "la mayor felicidad para el mayor número". Si un rebaño de animales pudiera hablar utilizaría este eslogan contra los lobos. Para la mayoría de humanos, que no son más que material para la historia y no actores en el escenario de la misma, "felicidad" significa bienestar económico. La razón es cuantitativa, no cualitativa, y así convierte al hombre medio en "el hombre". El "hombre" es algo que necesita alimentos, vestidos, hogar, vida social y familiar, y ratos libres. La política, a veces, exige el sacrificio de la vida por cosas invisibles. Esto va "contra la felicidad" y no debe existir. La economía, en cambio, no va "contra la felicidad" sino que casi coincide con ella. La religión y la iglesia desean interpretar la totalidad de la vida basándose en cosas invisibles, militando, de esta manera, contra la "felicidad". La ética social, por otra parte, asegura el orden económico, promocionando, así, la "felicidad".

Aquí, el liberalismo encuentra sus dos polos de pensamiento: la economía y la ética. Corresponden al individuo. y a la humanidad. La ética, naturalmente, es puramente social, materialista; si la vieja ética se conserva sus antiguos fundamentos metafísicos se abandonan, y se promulga como un imperativo social, no religioso. La

ética es necesaria para mantener el orden necesario como marco de la actividad económica. Dentro de esa marco, no obstante, el “individuo" debe ser "libre". Este es el gran grito del liberalismo, "libertad". El hombre no es más que sí mismo, y no está ligado a nada, excepto por propia elección. Así "la sociedad" es la "libre" asociación de hombres y grupos. Por consiguiente el Estado es contrario a la libertad, es obligación, es violencia. La iglesia es esclavitud espiritual.

Todas las cosas en el terreno espiritual fueron transmutadas por el liberalismo. La guerra fue transformada, ya en una competición vista desde el polo económico, ya en una diferencia ideológica, vista desde el polo ético. En vez de la mística alternativa rítmica de la guerra y la paz, sólo ve la concurrencia perpetua de competencia o contraste ideológico, que en ningún caso puede devenir hostil o sangriento. Desde un punto de vista ético, el Estado se convierte en sociedad o humanidad; desde el económico, en un sistema de producción y comercio. La voluntad de cumplir una finalidad política se transforma en la realización de un programa de “ideales sociales" en el plano ético, y de cálculo en el plano económico.

Éticamente hablando, el poder se convierte en propaganda, y en reglamento, hablando económicamente.

La más pura expresión de la doctrina del Liberalismo fue probablemente la de Benjamín Constant. En 1814 publicó sus ideas sobre el “progreso" del "hombre".

Consideró a la Ilustración del siglo XVIII con sus tendencias intelectuales e humanitarias como los simples preliminares de la verdadera liberación, la del siglo XIX. La economía, la industria y la técnica representaban los "medios, de la libertad.

El racionalismo era el aliado natural de esa tendencia. Feudalismo, reacción, guerra, violencia, Estado, política, autoridad... todo fue superado por la nueva idea, suplantado por la razón, la economía, la libertad, el progreso y el parlamentarismo.

La guerra, al ser violenta y brutal era irracional, y fue reemplazada por el comercio, que es inteligente y civilizado. La guerra es condenada desde todos los puntos de vista: económicamente hablando es una derrota, incluso para el vencedor. Las nuevas técnicas bélicas -la artillería- convierten al heroísmo personal en algo sin sentido, y así el encanto y la gloria de la guerra se van del brazo de su utilidad económica. En tiempos pretéritos, los pueblos belicosos subyugaban a los pueblos mercantiles, pero esto ya no sucedía así. Ahora los pueblos mercantiles emergían como los dueños de la tierra.



Francis Parker Yockey

Un momento de reflexión demuestra que el liberalismo es enteramente negativo. No es una fuerza formativa sino siempre, y exclusivamente, una fuerza desintegradora. Desea destronar a las autoridades gemelas de la Iglesia y el Estado, substituyéndolas por la libertad económica y la ética social. Sucede que las realidades orgánicas no permiten más que dos alternativas: el organismo es fiel a sí mismo, o cae enfermo, es distorsionado y se convierte en presa para otros organismos. Así, la polaridad natural de dirigentes y dirigidos no puede ser abolida sin aniquilar el organismo. El liberalismo nunca tuvo un éxito total en su lucha contra el Estado, a pesar del hecho de que se comprometió en actividades políticas a lo largo de todo el siglo XIX en alianzas con toda clase de fuerzas desintregradoras del Estado. Así, hubo Nacional-Liberales, Social-Liberales, Libres Conservadores, Liberal-Católicos. Incluso se aliaron con la democracia, que no es Liberal, sino

irresistiblemente autoritaria cuando está en el poder. Simpatizaron con los anarquistas cuando las fuerzas de la Autoridad intentaron defenderse contra ellos.

En el siglo XX el liberalismo se alió con el bolchevismo en España, y los liberales europeos y americanos simpatizaron con los bolcheviques rusos.

El liberalismo sólo puede ser definido negativamente. Es una mera crítica, no una idea viva. Su gran palabra "libertad" es una negación: de hecho, significa libertad contra la autoridad, es decir, desintegración del organismo. En sus últimas consecuencias produce atomismo social, en el cual no solamente es combatida la autoridad del Estado, sino incluso la autoridad de la comunidad y la familia. El divorcio tiene el mismo rango que el matrimonio, los hijos que los padres. Este constante pensamiento negativo engendró activistas políticos como Marx, Lorenz von Stein y Ferdinand Lasalle que, para desesperación de los liberales, utilizaron el liberalismo como vehículo político. Sus actitudes fueron siempre contradictorias, siempre en busca de un compromiso. Siempre buscó lanzar a la democracia contra la monarquía, a los empresarios contra los obreros manuales, al Estado contra la sociedad al poder legislativo contra el judicial. En una crisis, el liberalismo como tal nunca apareció. Los liberales se pusieron siempre a uno u otro lado de una contienda revolucionaria, según la consistencia de su liberalismo y su grado de hostilidad hacia la autoridad.

De manera que el liberalismo en acción fue exactamente tan político como cualquier Estado. Obedeció a la necesidad orgánica por sus alianzas políticas con grupos e ideas no-liberales. A pesar de su teoría del individualismo, que lógicamente excluiría la posibilidad de que un hombre o un grupo pidiera a otro hombre o grupo el sacrifico o riesgo de su vida, apoyó ideas "anti-liberales" como la democracia, el socialismo, el bolchevismo, el anarquismo, todas las cuales exigen el sacrificio de la vida.

Partiendo de su antropología de la verdad básica de la naturaleza humana en general, el racionalismo engendró el enciclopedismo del siglo XVIII, la Franc-Masoneria, la democracia y el anarquismo, así como el liberalismo, cada uno con sus diversas variantes. Cada uno desempeñó su papel en la historia del siglo XIX y, a causa de la distorsión crítica de toda la civilización occidental motivada por las dos primeras Guerras Mundiales, incluso en el siglo XX, donde el racionalismo se encuentra grotescamente fuera de lugar lentamente se transformó en irracionalismo.

El cadáver del liberalismo no había sido aún enterrado a mediados del siglo XX. Por consiguiente, todavía es preciso diagnosticar la seria enfermedad de la civilización occidental como Liberalismo complicado con envenenamiento extranjero.

Como el liberalismo considera a la mayoría de los hombres como razonables o buenos, se deduce que deberían ser libres para hacer lo que quisieran. Como no existe ninguna unidad superior a la cual se sientan ligados y cuya vida supra-personal domine las vidas de los individuos, todo campo de la actividad humana sólo se sirve a sí mismo - siempre y cuando no desee convertirse en autoritario - y permanece dentro del marco de la "sociedad". Así, el arte deviene "el arte por el arte, l´Art pour l´Art. Todas las zonas del pensamiento y la acción devienen igualmente autónomas. La religión se convierte en mera disciplina social, ya que trascender ese concepto significa asumir autoridad. La ciencia, la filosofía, la educación, sólo existen para sí mismas, no están sujetas a nada más elevado. La literatura y la técnica poseen idéntica autonomía. La función del Estado consiste simplemente en protegerlas mediante patentes y derechos de autor. Pero, por encima de todo, la economía y el derecho son independientes de la autoridad orgánica, es decir, de la política.

Los lectores del siglo XXI encontrarán difícil de creer que una vez prevaleció la idea de que cada uno debiera ser libre para

hacer lo que quisiera en asuntos económicos, aunque su actividad personal causara el hambre de centenares de miles de personas, la devastación de campos y zonas mineras y el debilitamiento del poder del organismo; que fue posible que un individuo se levantara por encima de la débil autoridad pública y dominara, por medios privados, los pensamientos más recónditos de poblaciones enteras, por su control de la prensa, la radio y el drama mecanizado.

Todavía les resultará más difícil que tal persona pudiera recabar y obtener el apoyo de la Ley para materializar su voluntad destructiva. Así, un usurero puede, a mediados del siglo XX, invocar con éxito la ayuda de la Ley para desposeer de su propiedad a campesinos y granjeros. Es difícil de imaginar qué daño mayor podría infringir un individuo a un organismo político que convertir la tierra en polvo en frase del gran Freiherr von Stein.

Pero todo esto se deducía inevitablemente de la idea de la independencia de la economía y el derecho con respecto a la autoridad política. No hay nada más elevado, no hay Estado; sólo hay individuos, unos contra otros. Es perfectamente natural que los individuos económicamente más astutos acumulen en sus manos la mayor parte de la riqueza. Pero, si son auténticos Liberales, no querrán que la autoridad acompañe a esa riqueza, pues la autoridad presenta dos aspectos: poder y responsabilidad. El individualismo, psicológicamente hablando, es egoísmo. "Felicidad" es Egoísmo. Rousseau, el abuelo del liberalismo fue un verdadero individualista, y mandó a sus cinco hijos al asilo de niños expósitos.

El derecho, como campo del pensamiento y la conducta humanas, tiene tanta independencia, y también tanta dependencia como cualquier otro campo. Dentro de su marco orgánico es libre para pensar, idear y organizar su material. Pero, igual que otras formas de pensamiento, puede ser enrolado al servicio de ideas externas.

Así, el derecho, que fue originariamente el sistema de codificar y mantener la paz interna del organismo mediante la conservación del orden y la prevención de disputas privadas, fue transmutado por el pensamiento liberal en un sistema para mantener el desorden interno y permitir a individuos económicamente fuertes liquidar a los más débiles. A esto se le llamó "el gobierno de la Ley", el "Estado Legal" la “independencia del poder judicial”. La idea de utilizar la Ley[33] para convertir en sacrosanto un determinado estado de cosas no fue una invención del liberalismo. Ya en tiempos de Hobbes otros grupos lo intentaron, pero la incorruptible mente de Hobbes patentizó con la máxima claridad que el gobierno de la Ley significaba el gobierno de los que determinan y administran la Ley, que el gobierno de un "orden más elevado" es una frase vacía, y sólo recibe contenido a través del gobierno concreto de determinados hombres y grupos sobre un orden más bajo.

Esto era pensamiento político, cuya finalidad es la distribución y el movimiento del poder. También es política denunciar la hipocresía, inmoralidad y cinismo del usurero que imprudentemente exige el gobierno de la Ley, que significa riqueza para él y pobreza para millones de personas, y todo ello en el nombre de algo más elevado, con validez sobrehumana. Cuando la autoridad resurge contra las fuerzas del racionalismo y la economía procede a demostrar que el complejo de ideales trascendentales con que el liberalismo se equipó a sí mismo es tan válido como el Legitimismo de la era de la monarquía absoluta, y nada más. Los monarcas eran los más fuertes protagonistas del legitimismo, los financieros del liberalismo. Pero el monarca estaba ligado al organismo enteramente y durante toda su vida; él era orgánicamente responsable incluso donde no lo era de hecho. Tal fue el caso de Luis XVI y Carlos I. Incontables monarcas y gobernantes absolutos han debido enfrentarse con su responsabilidad simbólica. Pero el financiero sólo tiene

poder pero no responsabilidad, ni siquiera simbólica, porque, por lo general, su nombre es desconocido. La historia, el destino la continuidad orgánica, la fama, ejercen su poderosa influencia sobre un gobernante político absoluto, y, además su posición le coloca enteramente aparte de la esfera de la baja corruptibilidad. El financiero, en cambio, es privado, anónimo, puramente económico, irresponsable. No puede ser altruista en nada; toda su existencia es la apoteosis del egoísmo. No piensa en la historia, en la fama, en la continuidad de la vida del organismo en el destino, y, además, es eminentemente corruptible por medios viles, Ya que su deseo principal es el dinero; dinero y más dinero.

En su contienda contra la Autoridad, el Liberal financiero desplegó una teoría según la cual el poder corrompe a los hombres. Sin embargo, lo que los corrompe es la vasta riqueza anónima, toda vez que en la misma no hay limitaciones supranacionales, tales como poner al verdadero estadista completamente al servicio del organismo político, y colocarle por encima de la corrupción.

Fue precisamente en el terreno de la Economía y el Derecho donde la doctrina Liberal produjo los más destructivos efectos en la salud de la civilización occidental. No importó mucho que la Estética se independizara, ya que la única forma artística en Occidente que todavía tenía un futuro, la Música occidental, no se ocupó de las teorías y continuó su gran curso creador hasta su final en Wagner y sus epígonos. Baudelaire es el gran símbolo de l´art pour l´art: la enfermedad como belleza. Baudelaire es, pues, Liberalismo en literatura, enfermedad como principio de Vida, crisis como salud, morbosidad como vida espiritual, desintegración como propósito. El hombre como individualista, un átomo sin relaciones, el ideal liberal de la personalidad. Fue en el terreno de la acción más que en el del pensamiento donde el daño fue más grave.

Al permitirse que la iniciativa en asuntos económicos y técnicos quedara en manos de individuos sujetos a escaso control político, se creó un grupo cuyos deseos personales eran más importantes que el destino colectivo del organismo y sus millones de habitantes. La ley que refrendaba este estado de cosas estaba completamente divorciada de la moralidad y el honor. Para desintegrar al organismo, toda moral reconocida estaba divorciada de la metafísica y la religión, y sólo se ocupaba de la "sociedad". El derecho penal reflejó la idiosincrasia del liberalismo al castigar los crímenes de violencia, y los pasionales, pero olvidándose incluso de mencionar casos tales como la destrucción de los recursos nacionales, dejando a millones de personas en la miseria, o la usura a escala nacional.

La independencia de la esfera económica fue un dogma de fe para el liberalismo.

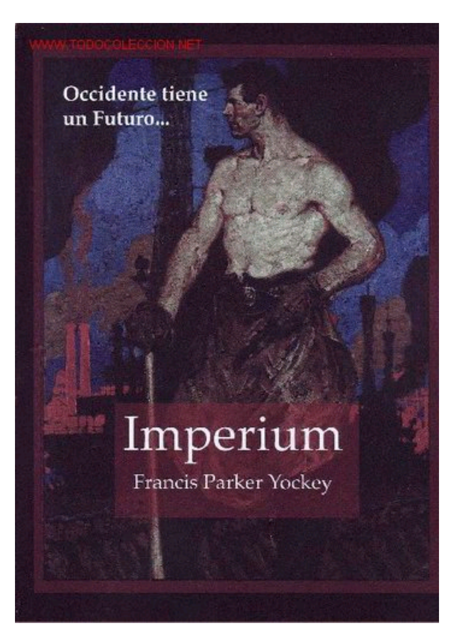
Esto no estaba sujeto a discusión. Incluso se ideó una abstracción denominada "hombre económico" cuyas acciones podían ser predichas como si la economía fuera el vacío. La ganancia económica era su única motivación, sólo la codicia le excitaba. La técnica del éxito consistía en concentrarse en las propias ganancias e ignorar todo lo demás. Pero este "hombre económico" era el hombre en general para los Liberales. Él era la unidad de su concepción del mundo. La "Humanidad" era la suma de esos granos de arena económicos.

El tipo de mente que cree en la "bondad" esencial de la naturaleza humana advino al liberalismo. Pero hay otra antropología política, que reconoce que el hombre es inarmónico, problemático, dual, peligroso. Esta representa la general sabiduría del género humano, y es reflejada por el número de guardias, vallados, cajas fuertes, cerraduras, cárceles y policías. Toda catástrofe, incendio, terremoto, erupción volcánica, inundación, evoca el saqueo. Incluso una huelga de policías en una ciudad americana fue la señal para el saqueo de las tiendas por los respetables y bondadosos seres humanos.

Así, este tipo de pensamiento parte de los hechos. Esto es pensamiento político en general, opuesto al mero pensar sobre política, o racionalizar. Ni siquiera la gran ola del racionalismo pudo sumergir esta clase de pensamiento. Los pensadores políticos difieren enormemente en creatividad y en profundidad pero están de acuerdo en que los hechos son normativos.

La palabra “teoría" ha sido llevada al descrédito por intelectuales y liberales que la han usado para describir su punto de vista favorito sobre cómo les gustaría que fueran las cosas. En un principio, teoría significó explicación de los hechos. Para un intelectual ignorante en política, una teoría es un fin, para un verdadero político, su teoría es un límite.

Una teoría política busca para encontrar en la historia los límites de lo políticamente posible. Esos límites no pueden ser hallados en el terreno de la razón. La época de la razón nació en un baño de sangre, y pasará de moda a través de más baños de sangre. Con su doctrina contra la guerra, la política y la violencia, presidió las mayores guerras y revoluciones habidas en cinco mil años y desembocó en la época de la política absoluta. Con su evangelio de la hermandad humana, llevó a cabo el hambre provocado en gran escala, la humillación la tortura y el exterminio contra poblaciones de la civilización occidental después de las dos primeras Guerras Mundiales. Al poner fuera de la ley el pensamiento político y convertir la guerra en una contienda moral en vez de una lucha por el poder arrojó en el polvo la caballerosidad y el honor de un milenio. La conclusión de todo ello es que la razón también se convirtió en política cuando entró en el terreno político, aún cuando empleara su propio vocabulario. Cuando la razón arrebataba un territorio a un enemigo vencido después de una guerra, lo llamaba "desanexión". El documento que consolidaba la nueva posición era llamado "Tratado" aun cuando hubiera sido dictado en medio de un bloqueo por hambre. El derrotado enemigo político debía admitir en el "Tratado" que él era el único "culpable" de la guerra, que no estaba moralmente preparado para poseer colonias, que sus soldados fueron los únicos en cometer "crímenes de guerra". Pero por complicado que fuera el disfraz moral, por consistente que fuera el vocabulario ideológico, no era más que política, y la época de la política absoluta vuelve de nuevo a la clase de pensamiento político que parte de los hechos, reconoce el poder y la voluntad de poder de los hombres y los organismos más elevados como hechos, y considera cualquier tentativa de describir la política en términos morales como sería describir la química en términos teológicos.



Existe toda una tradición del pensamiento político en la cultura occidental, algunos de cuyos principales representantes son Montaigne, Maquiavelo, Hobbes, Leibnitz, Bossuet, Fichte, de Maistre, Donoso Cortés, Hippolyte Taine, Hegel, Carlyle. Mientras Herbert Spencer describía la historia como el "progreso" desde la organización militar-feudal, hasta la comercial-industrial, Carlyle enseñaba a Inglaterra el espíritu prusiano del socialismo ético, cuya superioridad interna debería ejercer sobre toda la civilización occidental en la venidera edad política una transformación igualmente fundamental que la que ejerció el capitalismo en la edad económica. Esto era pensamiento político creador, pero desgraciadamente no fue comprendido, y

la ignorancia resultante permitió que influencias distorsionadoras arrojasen a Inglaterra a dos Guerras Mundiales sin sentido, de las que emergió arruinada y con casi todo perdido.

Hegel propuso un desarrollo en tres etapas de la humanidad desde la comunidad natural, a través de la burguesía hasta el Estado. Su teoría del Estado es profundamente orgánica, y su definición del burgués es completamente apropiada para el siglo XX. Para él el burgués es el hombre que no desea abandonar la esfera de la seguridad política interna, que se sitúa a sí mismo, con su sagrada propiedad privada, como un individuo contra la totalidad, que encuentra un substitutivo para su nulidad política en los frutos de la paz, en sus posesiones y en la perfecta seguridad de su gozo, y que, por consiguiente, desea dispensarse del coraje y permanecer seguro contra la posibilidad de una muerte violenta. Con estas palabras, Hegel describe al verdadero liberal.

Los pensadores políticos mencionados no gozan de la popularidad de las grandes masas de seres humanos. Mientras las cosas marchan bien, la mayoría de la gente no desea hablar de luchas por el poder, de violencias, de guerras, o de teorías relativas a ello. Así, por ejemplo, en los siglos XVIII y XIX se puso en boga la actitud de que los pensadores políticos - y Maquiavelo fue la primera víctima - eran hombres malvados, atávicos, sedientos de sangre. La simple aseveración de que siempre habría guerras bastaba para describir al que lo decía como una persona que quería que las guerras continuaran. Llamar la atención sobre el vasto e impersonal ritmo de la guerra y la paz era prueba de poseer una mente enferma, con deficiencias morales y corrupción emocional. Describir los hechos fue considerado como desearlos e incluso crearlos. En el mismo siglo XX todo el que denunciara la nulidad política de las "ligas de naciones" era un profeta de la desesperación. El racionalismo es anti-histórico; el pensamiento político es historia aplicada. En la paz es impopular mencionar la guerra; en la guerra es impopular mencionar la paz. La teoría que más rápidamente llega a ser popular es la que enaltece las cosas existentes y la tendencia que se supone que ilustran como la mejor, predeterminada por toda la historia previa. Así, Hegel fue anatema para los intelectuales a causa de su orientación estatal, que hizo de él un "reaccionario", y también porque rehusó unirse a la muchedumbre revolucionaria.

Como la mayoría de la gente desea oír solamente soporíferas charlas sobre política, que no exijan llamadas a la acción, y como en condiciones democráticas a la técnica política le interesa lo que a la mayoría de la gente le gusta oír, los políticos democráticos desplegaron en el siglo XIX una dialéctica completa de política partidista. La idea consistía en examinar el terreno de la acción desde un punto de vista "desinteresado", moral, científico o económico, y descubrir que el oponente era inmoral, anticientífico, antieconómico... de hecho, que era político. Esto era algo diabólico que debía ser combatido. El punto de vista propio era enteramente "no político". La palabra política era un término de reproche en la edad económica. No obstante, curiosamente, en ciertas situaciones generalmente relacionadas con asuntos exteriores la palabra “impolítico" podía ser también un término despreciativo, significando que el hombre así descrito carecía de habilidad negociadora. El político partidista debía también fingir desgana en aceptar el cargo. Finalmente, una demostración cuidadosamente preparada de la "voluntad popular" vencía su resistencia, y consentía en aceptarlo en acto de "servicio". A esto se le llamó maquiavelismo, pero evidentemente Maquiavelo fue un pensador político, y no un experto en "camouflages". Un político partidista no escribiría un libro como "El Príncipe" sino que elogiaría a toda la especie humana, exceptuando a ciertas gentes perversas: Los oponentes del autor.

De hecho, el libro de Maquiavelo es defensivo en su tono, justificando políticamente la conducta de ciertos estadistas citando ejemplos extraídos de las

invasiones extranjeras de Italia. En el siglo en que vivió Maquiavelo, Italia fue invadida en diferentes ocasiones por franceses, alemanes, españoles y turcos. Cuando las tropas revolucionarios francesas ocuparon Prusia y unieron los sentimientos humanitarios de los Derechos del Hombre con brutalidades y robos en gran escala, Hegel y Fichte tributaron de nuevo a Maquiavelo el respeto debido como pensador.

Él representaba un medio de defensa contra la chusma armada con ideología humanitaria. Maquiavelo mostró el verdadero papel desempeñado por los sentimientos verbales en política. Uno puede decir que existen tres actitudes posibles con respecto a la conducta humana, al evaluar sus motivaciones: la sentimental, la realista y la cínica. La sentimental atribuye un motivo bueno a todo el mundo; la cínica un motivo malo, y la realista simplemente se ocupa de los hechos. Cuando un sentimental, es decir, un liberal, se ocupa de política se convierte forzosamente en un hipócrita. La última consecuencia de esa hipocresía crea el cinismo. Una parte de la enfermedad espiritual que siguió a la Primera Guerra Mundial fue una oleada de cinismo que surgió de la transparente, asquerosa e increíble hipocresía de los hombrecillos que se hallaban en los puestos de mando en esa época. Maquiavelo, en cambio, poseía un intelecto incorruptible y no escribió su libro en un espíritu cínico. El sólo deseó plasmar la anatomía de la política con sus peculiares tensiones y problemas, internos y externos. Para la fantástica enfermedad mental del racionalismo, los hechos duros son cosas lamentables, y hablar de ellos es crearlos. Un politiqueo, del tipo Liberal incluso intentó prohibir hablar de la Tercera Guerra Mundial, tras la Segunda. El liberalismo es, en una palabra, debilidad. Quiere que cada día sea un cumpleaños, y la vida una larga fiesta. El movimiento inexorable del tiempo, el destino, la historia, la crueldad de la realización, la energía, el heroísmo, el sacrificio, las ideas suprapersonales: he aquí el enemigo. El liberalismo es una evasión de la dureza hacia la blandura, de la masculinidad hacia la feminidad, de la historia hacia el pastoreo de los rebaños, de la realidad hacia los sueños herbívoros, del destino hacia la felicidad. Nietzsche, en su última y principal obra, designó al siglo XVIII como el siglo del feminismo y denunció a Rousseau como líder de la evasión masiva de la realidad. El mismo feminismo, ¿qué es, sino un medio para feminizar al hombre? Si hace a las mujeres iguales a los hombres, sólo lo consigue al transformar primeramente al hombre en una criatura que únicamente se preocupa por su economía personal y por su relación con la "sociedad" es decir, una mujer. La "sociedad" es el elemento de la mujer, es estática y formal, sus contiendas son puramente personales, y se ven libres de la posibilidad del heroísmo, y la violencia. Conversación, no acción; formalismo, no hechos. ¡Cuán diferente es la idea de rango si se usa en un asunto social o si se aplica en un campo de batalla! Ahí depende del hado, mientras en el salón es vano y pomposo. Una guerra se lleva a cabo por control, mientras que las contiendas sociales están inspiradas por la vanidad femenina y por los celos y tienden a demostrar que uno es "mejor" que otro.

Y, sin embargo, ¿que hace, finalmente el liberalismo con la mujer?: la viste con uniforme y la llama "soldado". Esta ridícula hazaña no sirve más que para ilustrar el eterno hecho de que la historia es masculina, de que sus austeras exigencias no pueden ser escamoteadas, que las realidades fundamentales son irrenunciables y no pueden dejarse de lado ni siquiera con la ayuda del más elaborado artificio. El manosear de los liberales con la polaridad sexual sólo sirve para desatar la cólera en las almas de los individuos, confundiéndolos y distorsionándolos, pero el hombre-mujer y la mujer-hombre que crea están ambos, sujetos al más alto destino de la historia.

[Extraído de Imperium (1948) de Francis Parker Yockey (Traducción de Joaquín Bochaca), Ediciones Bausp, 1976]

Frente al Peligro de la Hegemonía Liberal

Marco Tarchi

No será suficiente el énfasis propagandístico en los argumentos, que desde hace años estamos exponiendo para poner en guardia, contra el riesgo que implica una hegemonía cultural liberal a todos aquellos que de corazón defienden la libertad de pensamiento.

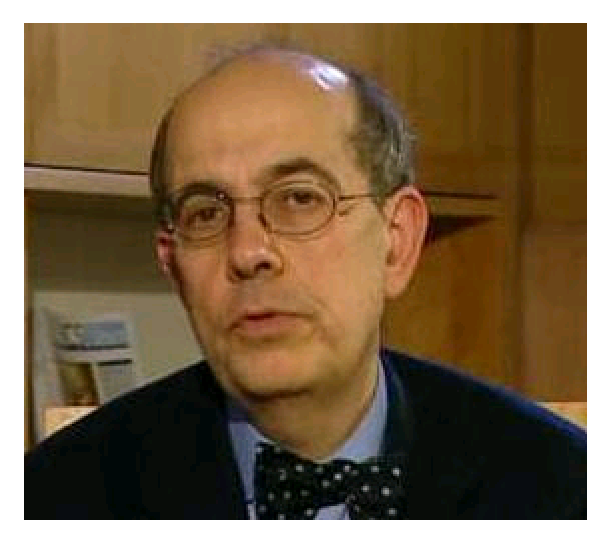
Nuestro temor es verdadero, sentido, razonado y motivado, y nada tiene que ver con las infatuaciones fanáticas de los nostálgicos del totalitarismo o las manías de protagonismo de algún amante del calembours, que espera calmar la carencia de ideas agitando los espíritus.

Por esto, nos hemos declarado siempre post liberales, es decir interesados en encontrar fórmulas que pongan remedio a las insuficiencias de esta doctrina, y no anti liberales, pues aclaramos que nuestra aversión a la ideología liberal -hecha de individualismo, egoísmo social, economicismo, utilitarismo, indiferencia por los valores trascendentes e insuficiencia de sentido cívico- no contrasta en los hechos con el respeto de las libertades civiles y políticas.

Éstas consideradas a todos los niveles, incluido el de la legitimidad del poder, que para nosotros debe estar sancionado por la existencia de un consenso popular no manipulado, así como de mecanismos de control de las acciones del gobernante desde las bases. En otras palabras, hacia el terreno del "liberalismo real" hacia donde apuntan nuestras críticas y propuestas de alternativa.

Desde hace decenios, quienes se proclaman liberales vienen provocando situaciones -en la vida cultural, social, política y económica de muchos países- ante las cuales debemos esforzarnos por reaccionar, aun soportando a menudo caricaturizaciones, difamaciones, marginaciones y acusaciones infundadas de cultivar inconfesas nostalgias por los regímenes no liberales, que también hemos sometido a crítica. Son muchos los motivos que nos empujan a seguir denunciando aquello que ya se está afirmando como el credo obligatorio del Occidente moderno, el pensamiento único bajo el cual serán educadas las futuras generaciones.

El primer motivo, en orden de importancia, es el recuerdo, todavía candente, de las heridas causadas por la precedente hegemonía, aquella que en el plano intelectual se llamaba marxismo y en el terreno político se denominaba comunismo.



Marco Tarchi

Habiendo combatido en primera persona aquella dictadura, la franja generacional no conformista que afrontó el conflicto de ideas en los años sesenta, sabe cuán duro es sufrir acusaciones y exclusiones. Sabe qué dolores provoca soportar afrentas y persecuciones injustas que restan impunes, y por ello mismo no quiere repetir la experiencia. Quien ha sabido apreciar el sabor del pluralismo, en contraste con opresiones -pequeñas y grandes- de las que ha sido víctima o testigo por lustros, no está dispuesto a renunicar a él fácilmente, y no se

impresiona si el color de la casaca del patrón cambia más o menos imprevistamente.

Se equivoca -incluso de buena fe- quien, entre los viejos compañeros de ruta, se ilusiona de tener algo que ganar en el pasaje de Marx a Bentham o de la nomenklatura a David Ricardo. Una hegemonía ideológica permanece como un sistema de poder cerrado y opresivo, fisiológicamente intolerable, que termina por imponerse tanto a la inteligencia como a la buena voluntad de los individuos. Como los comunistas, los liberales están convencidos de poseer no solo la mejor fórmula para garantizar la convivencia humana y la "felicidad del mayor número", sino de ser la única solución aceptable.

Por eso tratan a quienes sostienen puntos de vista diferentes como un ferviente cristiano trata a un pecador empedernido: a veces con compasión, a menudo reprobándolo, otras veces con santa indignación infligiendo penitencias para salvar el alma del descreído.

Las ideologías con pretensiones universalistas, desde este punto de vista, son más parecidas entre sí de lo que generalmente creemos. Quien duda se equivoca. Y a cuantos prefieren el despotismo intelectual de los liberales al de los marxistas, satisfechos con los nichos microscópicos que la fábrica del consenso permite a un cierto número de heréticos de izquierda y derecha -en donde sobrevivir o esperar turno para aparecer en las páginas de alguna revista de moda- les debemos recordar que los comunistas de ayer y los liberales de hoy divergen en las ideas y métodos, pero no en el objetivo: hacer tabla rasa de toda cultura alternativa a la propia. Usando procedimientos soft, acordes con la hipocresía de nuestra época, pero con igual determinación.

Y empleando, cuando conviene, el procedimiento preferido: la reducción al silencio o la descalificación del adversario, equivocando las ideas y negando el derecho a réplica. Quien piense que exageramos, puede meditar sobre los recientes ejemplos ofrecidos por el caso italiano, donde la tendencia de los ideólogos del liberalismo a saturar el entero mercado de las ideas, está asumiendo contornos orwellianos.

No necesitamos referirnos en detalle a tantos ejemplos de arrogancia que, en Italia, ofrecen las versiones recicladas del liberalismo, típicas de tantos exponentes de cierta "cultura de izquierda" rápida en remozarse con tintes a la moda, porque son de dominio público de nuestros lectores y de todos aquellos que, en distintas partes del planeta, soportan una situación parecida. Para impedir que este escenario de pesadilla se reafirme, debemos denunciar, mientras haya tiempo, el oscurantismo del proyecto monocultural liberal, empeñándonos para que, a diestra y siniestra y más allá, crezcan escuelas de pensamiento que se opongan a la dictadura del mercado y del individualismo: antiutilitarismo, comunitarismo, diferencialismo. Las armas son impares y el riesgo de terminar en una suerte de adanovismo occidental es grande, pero con la propia conciencia no se puede ni se debe pactar.

El tiempo de las luchas de retaguardia ha terminado. Es en el terreno de la hegemonía liberal, y no en otro, donde hoy se juega el futuro de la libertad, la solidaridad y la justicia social, tanto a nivel individual como colectivo. Y es en este frente donde debemos concretar las energías, a pesar de la incomprensión y la calumnia, esperando llegar a poder crear, finalmente, alianzas y antagonismos que no sean dictados como herencia de antiguos rencores, sino surgidos e impuestos por la lógica concreta de las cosas.

La esencia del neoliberalismo

Pierre Bourdieu

Como lo pretende el discurso dominante, el mundo económico es un orden puro y perfecto, que implacablemente desarrolla la lógica de sus consecuencias predecibles y atento a reprimir todas las violaciones mediante las sanciones que inflige, sea automáticamente o —más desusadamente— a través de sus extensiones armadas, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) y las políticas que imponen: reducción de los costos laborales, reducción del gasto público y hacer más flexible el trabajo. ¿Tiene razón el discurso dominante? ¿Y qué pasaría si, en realidad, este orden económico no fuera más que la instrumentación de una utopía —la utopía del neoliberalismo— convertida así en un problema político? ¿Un problema que, con la ayuda de la teoría económica que proclama, lograra concebirse como una descripción científica de la realidad?

Esta teoría tutelar es pura ficción matemática. Se fundó desde el comienzo sobre una abstracción formidable. Pues, en nombre de la concepción estrecha y estricta de la racionalidad como racionalidad individual, enmarca las condiciones económicas y sociales de las orientaciones racionales y las estructuras económicas y sociales que condicionan su aplicación.

Para dar la medida de esta omisión, basta pensar precisamente en el sistema educativo. La educación no es tomada nunca en cuenta como tal en una época en que juega un papel determinante en la producción de bienes y servicios tanto como en la producción de los productores mismos. De esta suerte de pecado original, inscrito en el mito walrasiano de la «teoría pura», proceden todas las deficiencias y fallas de la disciplina económica y la obstinación fatal con que se afilia a la oposición arbitraria que induce, mediante su mera existencia, entre una lógica propiamente económica, basada en la competencia y la eficiencia, y la lógica social, que está sujeta al dominio de la justicia.

Dicho esto, esta «teoría» desocializada y deshistorizada en sus raíces tiene, hoy más que nunca, los medios de comprobarse a sí misma y de hacerse a sí misma empíricamente verificable. En efecto, el discurso neoliberal no es simplemente un discurso más. Es más bien un «discurso fuerte» —tal como el discurso siquiátrico lo es en un manicomio, en el análisis de Erving Goffman. Es tan fuerte y difícil de combatir solo porque tiene a su lado todas las fuerzas de las relaciones de fuerzas, un mundo que contribuye a ser como es. Esto lo hace muy notoriamente al orientar las decisiones económicas de los que dominan las relaciones económicas. Así, añade su propia fuerza simbólica a estas relaciones de fuerzas. En nombre de este programa científico, convertido en un plan de acción política, está en desarrollo un inmenso proyecto político, aunque su condición de tal es negada porque luce como puramente negativa. Este proyecto se propone crear las condiciones bajo las cuales la «teoría» puede realizarse y funcionar: un programa de destrucción metódica de los colectivos.

El movimiento hacia la utopía neoliberal de un mercado puro y perfecto es posible mediante la política de derregulación financiera. Y se logra mediante la acción transformadora y, debo decirlo, destructiva de todas las medidas políticas (de las cuales la más reciente es el Acuerdo Multilateral de Inversiones, diseñado para proteger las corporaciones extranjeras y sus inversiones en los estados nacionales) que apuntan a cuestionar cualquiera y todas las estructuras que podrían servir de obstáculo a la lógica del mercado puro: la nación, cuyo espacio de maniobra decrece continuamente; las asociaciones laborales, por ejemplo, a través de la individualización de los salarios y de las carreras como una función de las competencias individuales, con la

consiguiente atomización de los trabajadores; los colectivos para la defensa de los derechos de los trabajadores, sindicatos, asociaciones, cooperativas; incluso la familia, que pierde parte de su control del consumo a través de la constitución de mercados por grupos de edad.

El programa neoliberal deriva su poder social del poder político y económico de aquellos cuyos intereses expresa: accionistas, operadores financieros, industriales, políticos conservadores y socialdemócratas que han sido convertidos en los subproductos tranquilizantes del laissez faire, altos funcionarios financieros decididos a imponer políticas que buscan su propia extinción, pues, a diferencia de los gerentes de empresas, no corren ningún riesgo de tener que eventualmente pagar las consecuencias. El neoliberalismo tiende como un todo a favorecer la separación de la economía de las realidades sociales y por tanto a la construcción, en la realidad, de un sistema económico que se conforma a su descripción en teoría pura, que es una suerte de máquina lógica que se presenta como una cadena de restricciones que regulan a los agentes económicos.

La globalización de los mercados financieros, cuando se unen con el progreso de la tecnología de la información, asegura una movilidad sin precedentes del capital. Da a los inversores preocupados por la rentabilidad a corto plazo de sus inversiones la posibilidad de comparar permanentemente la rentabilidad de las más grandes corporaciones y, en consecuencia, penalizar las relativas derrotas de estas firmas. Sujetas a este desafío permanente, las corporaciones mismas tienen que ajustarse cada vez más rápidamente a las exigencias de los mercados, so pena de «perder la confianza del mercado», como dicen, así como respaldar a sus accionistas. Estos últimos, ansiosos de obtener ganancias a corto plazo, son cada vez más capaces de imponer su voluntad a los gerentes, usando comités financieros para establecer las reglas bajo las cuales los gerentes operan y para conformar sus políticas de reclutamiento, empleo y salarios.

Así se establece el reino absoluto de la flexibilidad, con empleados por contratos a plazo fijo o temporales y repetidas reestructuraciones corporativas y estableciendo, dentro de la misma firma, la competencia entre divisiones autónomas así como entre equipos forzados a ejecutar múltiples funciones. Finalmente, esta competencia se extiende a los individuos mismos, a través de la individualización de la relación de salario: establecimiento de objetivos de rendimiento individual, evaluación del rendimiento individual, evaluación permanente, incrementos salariales individuales o la concesión de bonos en función de la competencia y del mérito individual; carreras individualizadas; estrategias de «delegación de responsabilidad» tendientes a asegurar la autoexplotación del personal, como asalariados en relaciones de fuerte dependencia jerárquica, que son al mismo tiempo responsabilizados de sus ventas, sus productos, su sucursal, su tienda, etc., como si fueran contratistas independientes. Esta presión hacia el «autocontrol» extiende el «compromiso» de los trabajadores de acuerdo con técnicas de «gerencia participativa» considerablemente más allá del nivel gerencial. Todas estas son técnicas de dominación racional que imponen el sobrecompromiso en el trabajo (y no solo entre gerentes) y en el trabajo en emergencia y bajo condiciones de alto estrés. Y convergen en el debilitamiento o abolición de los estándares y solidaridades colectivos.

De esta forma emerge un mundo darwiniano —es la lucha de todos contra todos en todos los niveles de la jerarquía, que encuentra apoyo a través de todo el que se aferra a su puesto y organización bajo condiciones de inseguridad, sufrimiento y estrés. Sin duda, el establecimiento práctico de este mundo de lucha no triunfaría tan completamente sin la complicidad de arreglos precarios que producen inseguridad y de la existencia de un ejército de reserva de empleados domesticados por estos procesos sociales que hacen precaria su situación, así como por la amenaza permanente de desempleo. Este ejército de reserva existe en todos los niveles de la jerarquía, incluso en

los niveles más altos, especialmente entre los gerentes. La fundación definitiva de todo este orden económico colocado bajo el signo de la libertad es en efecto la violencia estructural del desempleo, de la inseguridad de la estabilidad laboral y la amenaza de despido que ella implica. La condición de funcionamiento «armónico» del modelo microeconómico individualista es un fenómeno masivo, la existencia de un ejército de reserva de desempleados.

La violencia estructural pesa también en lo que se ha llamado el contrato laboral (sabiamente racionalizado y convertido en irreal por «la teoría de los contratos»). El discurso organizacional nunca habló tanto de confianza, cooperación, lealtad y cultura organizacional en una era en que la adhesión a la organización se obtiene en cada momento por la eliminación de todas las garantías temporales (tres cuartas partes de los empleos tienen duración fija, la proporción de los empleados temporales continúa aumentando, el empleo «a voluntad» y el derecho de despedir un individuo tienden a liberarse de toda restricción).

Así, vemos cómo la utopía neoliberal tiende a encarnarse en la realidad en una suerte de máquina infernal, cuya necesidad se impone incluso sobre los gobernantes. Como el marxismo en un tiempo anterior, con el que en este aspecto tiene mucho en común, esta utopía evoca la creencia poderosa —la fe del libre comercio— no solo entre quienes viven de ella, como los financistas, los dueños y gerentes de grandes corporaciones, etc., sino también entre aquellos que, como altos funcionarios gubernamentales y políticos, derivan su justificación viviendo de ella. Ellos santifican el poder de los mercados en nombre de la eficiencia económica, que requiere de la eliminación de barreras administrativas y políticas capaces de obstaculizar a los dueños del capital en su procura de la maximización del lucro individual, que se ha vuelto un modelo de racionalidad. Quieren bancos centrales independientes. Y predican la subordinación de los estados nacionales a los requerimientos de la libertad económica para los mercados, la prohibición de los déficits y la inflación, la privatización general de los servicios públicos y la reducción de los gastos públicos y sociales.

Los economistas pueden no necesariamente compartir los intereses económicos y sociales de los devotos verdaderos y pueden tener diversos estados síquicos individuales en relación con los efectos económicos y sociales de la utopía, que disimulan so capa de razón matemática. Sin embargo, tienen intereses específicos suficientes en el campo de la ciencia económica como para contribuir decisivamente a la producción y reproducción de la devoción por la utopía neoliberal. Separados de las realidades del mundo económico y social por su existencia y sobre todo por su formación intelectual, las más de las veces abstracta, libresca y teórica, están particularmente inclinados a confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas.

Estos economistas confían en modelos que casi nunca tienen oportunidad de someter a la verificación experimental y son conducidos a despreciar los resultados de otras ciencias históricas, en las que no reconocen la pureza y transparencia cristalina de sus juegos matemáticos y cuya necesidad real y profunda complejidad con frecuencia no son capaces de comprender. Aun si algunas de sus consecuencias los horrorizan (pueden afiliarse a un partido socialista y dar consejos instruidos a sus representantes en la estructura de poder), esta utopía no puede molestarlos porque, a riesgo de unas pocas fallas, imputadas a lo que a veces llaman «burbujas especulativas», tiende a dar realidad a la utopía ultralógica (ultralógica como ciertas formas de locura) a la que consagran sus vidas. Y sin embargo el mundo está ahí, con los efectos inmediatamente visibles de la implementación de la gran utopía neoliberal: no solo la pobreza de un segmento cada vez más grande de las sociedades económicamente más avanzadas, el crecimiento extraordinario de las diferencias de ingresos, la desaparición progresiva de universos autónomos de producción cultural, tales como el cine, la producción editorial, etc., a través de la intrusión de

valores comerciales, pero también y sobre todo a través de dos grandes tendencias. Primero la destrucción de todas las instituciones colectivas capaces de contrarrestar los efectos de la máquina infernal, primariamente las del Estado, repositorio de todos los valores universales asociados con la idea del reino de lo público. Segundo la imposición en todas partes, en las altas esferas de la economía y del Estado tanto como en el corazón de las corporaciones, de esa suerte de darwinismo moral que, con el culto del triunfador, educado en las altas matemáticas y en el salto de altura (bungee jumping), instituye la lucha de todos contra todos y el cinismo como la norma de todas las acciones y conductas.

¿Puede esperarse que la extraordinaria masa de sufrimiento producida por esta suerte de régimen político-económico pueda servir algún día como punto de partida de un movimiento capaz de detener la carrera hacia el abismo? Ciertamente, estamos frente a una paradoja extraordinaria. Los obstáculos encontrados en el camino hacia la realización del nuevo orden de individuo solitario pero libre pueden imputarse hoy a rigideces y vestigios. Toda intervención directa y consciente de cualquier tipo, al menos en lo que concierne al Estado, es desacreditada anticipadamente y por tanto condenada a borrarse en beneficio de un mecanismo puro y anónimo: el mercado, cuya naturaleza como sitio donde se ejercen los intereses es olvidada. Pero en realidad lo que evita que el orden social se disuelva en el caos, a pesar del creciente volumen de poblaciones en peligro, es la continuidad o supervivencia de las propias instituciones y representantes del viejo orden que está en proceso de desmantelamiento, y el trabajo de todas las categorías de trabajadores sociales, así como todas las formas de solidaridad social y familiar. O si no...

La transición hacia el «liberalismo» tiene lugar de una manera imperceptible, como la deriva continental, escondiendo de la vista sus efectos. Sus consecuencias más terribles son a largo plazo. Estos efectos se esconden, paradójicamente, por la resistencia que a esta transición están dando actualmente los que defienden el viejo orden, alimentándose de los recursos que contenían, en las viejas solidaridades, en las reservas del capital social que protegen una porción entera del presente orden social de caer en la anomia. Este capital social está condenado a marchitarse —aunque no a corto plazo— si no es renovado y reproducido.

Pero estas fuerzas de «conservación», que es demasiado fácil de tratar como conservadoras, son también, desde otro punto de vista, fuerzas de resistencia al establecimiento del nuevo orden y pueden convertirse en fuerzas subversivas. Si todavía hay motivo de abrigar alguna esperanza, es que todas las fuerzas que actualmente existen, tanto en las instituciones del Estado como en las orientaciones de los actores sociales (notablemente los individuos y grupos más ligados a esas instituciones, los que poseen una tradición de servicio público y civil) que, bajo la apariencia de defender simplemente un orden que ha desaparecido con sus correspondientes «privilegios» (que es de lo que se les acusa de inmediato), serán capaces de resistir el desafío solo trabajando para inventar y construir un nuevo orden social. Uno que no tenga como única ley la búsqueda de intereses egoístas y la pasión individual por la ganancia y que cree espacios para los colectivos orientados hacia la búsqueda racional de fines colectivamente logrados y colectivamente ratificados.

¿Cómo podríamos no reservar un espacio especial en esos colectivos, asociaciones, uniones y partidos al Estado: el Estado nación, o, todavía, mejor, al Estado supranacional —un Estado europeo— capaz de controlar efectivamente y gravar con impuestos las ganancias obtenidas en los mercados financieros y, sobre todo, contrarrestar el impacto destructivo que estos tienen sobre el mercado laboral. Esto puede lograrse con la ayuda de las confederaciones sindicales organizando la elaboración y defensa del interés público. Querámoslo o no, el interés público no emergerá nunca, aun a costa de unos cuantos errores matemáticos, de la visión de los contabilistas que el nuevo sistema de creencias presenta como la suprema forma de realización humana.

El error del liberalismo

Alain de Benoist

La concepción del hombre como "animal/ser económico" (el *Homo oeconomicus* de Adam Smith y su escuela) es el símbolo, el signo incluso, que connota *a la vez* el capitalismo burgués y el socialismo marxista. Liberalismo y marxismo han nacido como polos opuestos de un mismo sistema de valores económicos. El uno defiende al "explotador", el otro al "explotado", pero en ambos casos nos movemos dentro de la *alienación económica*. Liberales (no neoliberales) y marxistas están de acuerdo en un punto esencial: la función determinante de una sociedad es la *economía*. Ella constituye la infraestructura real de todo grupo humano. Son sus *leyes* las que permiten apreciar de un modo "científico" la actividad del hombre y prever su comportamiento. Dentro de la actividad económica, los marxistas conceden el papel preponderante al *modo de producción*, mientras que los liberales se lo dan al *mercado.* Es el *modo de producción* o el *modo de consumo* (economía "de partida" o economía "de llegada") el que determina la estructura social. En esta concepción, el único fin que la sociedad civil consiente en asignarse es el bienestar material y el medio adecuado a tal fin es el pleno ejercicio de la actividad económica.

Se piensa que los hombres, definidos en lo esencial como *agentes económicos*, son en todo momento capaces de obrar según su "mejor interés" (económico); es decir, en los liberales en busca de un mayor bienestar material, y en los marxistas, de acuerdo con sus intereses de clase, determinados a su vez, en última instancia, por la posición del individuo dentro del aparato productivo. Nos hallamos ante un sistema fundamentalmente optimista: el hombre es por naturaleza "bueno" y "racional"; su tendencia "natural" le lleva a discernir constantemente dónde está su interés (económico) y cuáles son los medios para conseguirlo; de modo que, siempre que se le dé la posibilidad, se pronunciará a favor de la solución capaz de proporcionarle las mayores "ventajas". Es también un sistema *racionalista*, construido por entero en torno al postulado (aún no demostrado) de la "racionalidad natural" de las decisiones del individuo, y en especial del consumidor y del empresario. En cuanto a estas "ventajas" y ese "interés" que se supone busca el individuo, no están bien definidos. ¿De qué *tipo* de "interés" se trata? ¿Con relación a qué *sistema de valores* hemos de apreciar las "ventajas? Ante tales cuestiones, los autores liberales hacen gala de las mismas reticencias que los marxistas cuando se trata de definir la "sociedad sin clases". ¡Por el contrario, postulan, por unanimidad, que el interés individual se confunde con el general, el cual no sería otra cosa que la *suma* de cierto número de intereses individuales arbitrariamente considerados como no contradictorios.

Esta teoría general es presentada simultáneamente como *empírica* y como *normativa,* sin que podamos siempre distinguir bien lo que resulta del "dato experimental" y lo que se deduce de la "norma". En efecto, no sólo se afirma que el hombre busca automáticamente su "beneficio individual", sino que se declara, de manera más o menos implícita, que esa conducta es "natural" y, por consiguiente, *preferible*. El comportamiento basado en motivaciones económicas se convierte así en el mejor *comportamiento posible.*

La aparición de la teoría del *Homo oeconomicus* fue simultánea a la de la economía como *ciencia*, una "ciencia" puesta continuamente en jaque por lo *imprevisto*; es decir, por un factor humano no aprehensible racionalmente y que los partidarios del "economicismo" se esfuerzan en *reducir* mediante un proceso que supone desposeer al hombre de lo que le es más propio (la conciencia histórica). En efecto, sólo puede haber "ciencia económica" si la economía constituye una *esfera autónoma,* no dependiente de más leyes que de las suyas

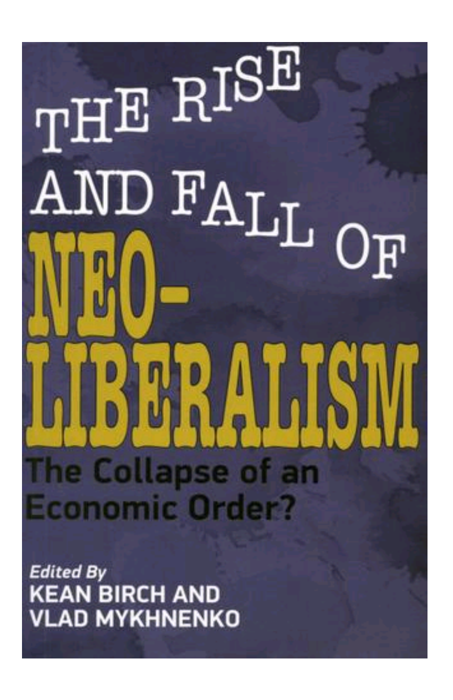
propias, y cuyos imperativos no pueden estar subordinados a otros considerados superiores. Si, por el contrario, la economía no es más que una *esfera subordinada*, la "ciencia económica" se reduce a una *técnica o metodología* "de geometría variable"; en cuanto disciplina, no es más que la descripción histórica y clasificación de los medios adecuados para alcanzar tal o cual *intención* de motivaciones *no económicas*. Finalmente, si la economía es una "ciencia" y, por otara parte, la función determinante de la estructura social, el hombre no es ya dueño de su destino, sino el *objeto* de unas "leyes económicas" cuyo conocimiento, cada vez más profundo, permite dilucidar *el sentido de la historia*. El devenir histórico responde a datos *económicos*, el hombre es *movido* por esos datos; el mundo marcha necesariamente hacia "un progreso cada vez mayor" (o hacia la "sociedad sin clases").

El economicismo aparece así como una primera "laicización" de la teoría judeocristiana del *sentido de la historia*. De ahí la observación de Henri Lepage, para quien la teoría liberal se apoyó en un principioo, paralelamente a la aparición del concepto de propiedad, en "la lenta maduración de la filosofía del progreso de que fue vehículo por tradición judeocristiana y su nueva visión "vectorial" (= *lineal*) de la historia, frente a la visión "circular" (= *cíclica*) del mundo antiguo" [*Autogestión et capitalisme*, Masson, 1978].

> Los factores propiamente económicos –añade Lepage- no habría bastado para engendrar una nueva civilización en profunda ruptura con la precedente si, a la vez, la difusión del universo mental judeocristiano no hubiese contribuido a modelar un nuevo espíritu [ibídem].

Pero el liberalismo no es sólo eso. *Históricamente*, consiste sobre todo, como ha observado Thierry Maulnier, en una "reivindicación de la libertad para las nuevas formas de poder que nacen frente al Estado y para quienes las manejan" [*La Societé nationale et la lutte des classes*, en *Les cahiers de combat,* 1937]. En otros términos, el liberalismo es la doctrina por la que la función económica se emancipó de la tutela de lo político y justificó esa emancipación.

Frente al Estado, el liberalismo se manifiesta en una doble forma. De una parte, hace de él una *crítica* violenta, glosa su "ineficacia" y denuncia los "peligros del poder". De otra, y en una segunda etapa, se esfuerza por hacerla bascular hacia la esfera económica, a fin de *despolitizarlo* e invertir la antigua jerarquía de las funciones. A medida que va desarrollándose, la casta económica atrae a sí la sustancia del Estado, subordinando poco a poco la decisión política a los imperativos económicos.



La única tarea del gobernante consiste en mantener el orden y la seguridad, sin los que no hay libertad de comercio, defender la propiedad (económica), etc. A cambio, debe igualmente exigir lo menos posible, proteger a los negociantes dejándoles la máxima libertad de acción, etc. En resumen: no ser ya el *señor*, sino el *esclavo* de los que, mejor informados que él de las "leyes de la economía" (que son las determinantes dentro de la sociedad), están también mejor situados para organizar el mundo con arreglo a su "mejor interés". Constant y Jean-Baptiste Say describen al Estado como un *mal necesario*, una triste necesidad, un agente torpe cuyas prerrogativas hay que reducir constantemente (sistema de los "contrapoderes", en espera del día feliz en que podamos desembarazarnos de él. Esta

idea ha inspirado siempre a los teóricos liberales, y resulta notable que en su resultado final coincida con la tesis de la *desaparición del Estado* anunciada por Marx.

Paralelamente, la idea de *igualdad*, tomada del ámbito teológico, es a su vez "reducida al estado laical" y traída a la tierra en nombre de una metafísica profana, centrada en una abstracción hipostasiada que hace las delicias de la teoría jurídica del derecho natural: la "naturaleza humana". En la *Enciclopedia*, Francois de Jaucort (1704-1779) escribe:

La igualdad natural o moral se basa en la constitución de la naturelaza humana común a todos los hombres, que nacen, crecen, viven y mueren de la misma manera. Puesto que la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, es evidente que, según el derecho natural, todos deben estimar y tratar a los demás como seres que les son iguales por naturaleza.

Este postulado de una "igualdad natural" aparece implicado desde el principio en la teoría. En efecto, si los hombres no fuesen fundamentalmente iguales, no todos serían capaces de obrar "racionalmente" en aras de su "mejor interés". Sin embargo –vale la pena subrayarlo- , la puesta en práctica de esta teoría de la igualdad "natural" tiene sobre todo el efecto de *sustituir unas desigualdades no económicas por otras económicas.* Antes se era rico por ser poderoso. Hoy se es poderoso por ser rico. La *superioridad económica*, injustificable cuando no es el corolario de una superioridad espiritual, se convierte en factor decisivo: tal individuo gana más dinero, , luego tiene *más razón*. El éxito económico se confunde con el éxito sin más (e incluso, en el sistema calvinista, con una superior moralidad). El espíritu competitivo, cuando no es totalmente aniquilado como en las sociedades comunistas, se va acantonando en un solo terreno. El aprendizaje del éxito económico selecciona a los "mejores", es decir, a quienes se revelan como más aptos para la "lucha por la vida" con arreglo a las leyes de la sociedad mercantil (darwinismo social). Se suprimen los "privilegios" de nacimiento, las aristocracias hereditarias y los órdenes feudales, pero al mismo tiempo se instaura la jungla económica en nombre de la *igualdad* universal y la *libertad* del zorro en el gallinero: las desigualdades subsistentes son atribuidas a la pereza o la imprevisión, mientras se crean –la diástole llama a la sístole- las condiciones para que legue el socialismo a mejorar la oferta.

Esta concepción descarriada de la libertad y esta falsa idea de la igualdad acaban por despojar al individuo de todas sus adscripciones, de cuantas *inclusiones* le hacen participar de una *identidad colectiva.*

En el sistema liberal sólo cuenta la dimensión *individual*, acompañada de su antítesis, la "humanidad". Todas las dimensiones *intermedias:* naciones, pueblos, culturas, etnias, etc, tienden a ser negadas, descalificadas (en tanto que "productos" de la acción política e histórica, y en tanto que "obstáculos" a la libertad de comercio) o consideradas como insignificantes. El interés individual domina al comunitario. Los "derechos del hombre" se refieren exclusivamente al individuo aislado, o a la "humanidad". Los individuos reales son percibidos como reflejos, como "encarnaciones" de un concepto abstracto de individuo universal. La sociedad, a la que la tradición europea consideraba como *integradora* del individuo (en el sentido en que el organismo *integra* en un orden superior a los órganos que lo componen), se ve despojada de sus propiedades específicas y pasa a ser la simple suma de sus *habitantes* en un momento dado. En adelante es definida como una colección de personas arbitrariamente consideradas como soberanas, libres e iguales. La propia soberanía política es reducida al nivel individual. Al estar proscrita cualquier trascendencia del principio de autoridad, el poder no es ya más que una *delegación* hecha por unos individuos cuyos votos *se suman* con ocasión de las elecciones, delegación que vence regularmente y de la que el poder debe rendir cuentas a la manera de un presidente de consejo de administración ante la junta de accionistas. La "soberanía del pueblo" no es en modo alguno la del *pueblo en cuanto tal*, sino la indecisa, contradictoria y

manipulable de los individuos de que ese pueblo se compone. Al ser los individuos iguales y tener primacía sobre las colectividades, el *desarraigo* se convierte en regla. La *movilidad social*, necesidad económica, cobra fuerza de ley. La práctica dirigida a consumar la teoría, favorece la abolición de las diferencias, que han acabado por ser calificadas de "injustas", al depender del azar del nacimiento. Lo que implica, como subraya Pierre François Moureau, "romper las comunidades naturales, las metáforas orgánicas, las tradiciones históricas propicias a encerrar al sujeto en un conjunto que se supone no ha elegido" (*Les racines du liberalisme,* Seul, 1978). La concepción *orgánica* de la sociedad, derivada de la observación del mundo viviente, es sustituida por una concepción *mecánica*, inspirada en una física social. Se niega que el Estado pueda ser asimilado a la familia (Locke), que la sociedad sea un cuerpo, etcétera.

De hecho, una de las principales características de la economía liberal es su indiferencia y su irresponsabilidad frente a las herencias culturales, las identidades colectivas, los patrimonios y los intereses nacionales. La venta al extranjero de las riquezas artísticas nacionales, la intepretación de la "utilidad" en términos de rentabilidad comercial a corto plazo, la dispersión de las poblaciones y la organización sistemática de las migraciones, la cesión a sociedades "multinacionales" de la propiedad o la gestión de sectores enteros de la economía y la tecnología nacionales, la libre difusión de modos culturales exóticos, la sumisión de los *media* a maneras de concebir y de hablar ligados al desarrollo de las superpotencias políticas o ideológicas del momento, etc, son características de las sociedades occidentales actuales que constituyen la derivación lógica de la aplicación de los principales postulados de la doctrina liberal. El *arraigo*, que exige cierta continuidad cultural y una relativa estabilidad en las condiciones de vida, no puede menos que chocar con el *leitmotiv* del nomadismo permisivo resumido en el principio liberal *laisser faire*, *laisser passer*. Tales son las bases del "error liberal".

Liberalismo y Democracia: Paradojas y Rompecabezas

Joseph Margolis

Espero que no sea demasiado tarde para ofrecer una observación política en contra de la difusión de la democracia de los Estados Unidos y de Europa Occidental a Europa Oriental y Asia –y, a lo mejor, a África, América Sur y Central e incluso más allá, a territorios aún sin mencionar. Hablar de "democracia", hoy en día, es usar un discurso codificado, bien vinculado a ideas que facilitan el acceso y aumento de nuevas inversiones y del comercio a esferas de influencia y mercados normalizados. Es el precio de entrada a todo lo que se anuncia como apoyo a ciertas formas de gobierno representativo y a la seguridad de la propiedad y de la persona. No estoy en contra de tales medidas sencillamente por una cuestión de principios. Sin embargo, la fácil difusión de la "democracia" enmascara su deformación inevitable. A finales del siglo veinte, hemos entrado ya en una fase de recolonización del mundo que no podemos entender en su conjunto. En un mundo tal, la "democracia" es casi su absoluta moneda política, lo mismo que el inglés es su lingua franca. Veo su comienzo aproximadamente hacia el fin de la Guerra del Golfo. Por aquel entonces, en un ataque de honestidad, el Presidente de los Estados Unidos gritó: "hemos ganado". A mi entender, lo que él quisó decir es que, en efecto, de ahora en adelante, el mundo se encontraría atraído, cada vez más explícitamente, a comerciar en las dos monedas ya mencionadas de una manera favorable a los intereses imperialistas de los Estados Unidos.

Por supuesto sería un error exagerar la importancia de la Guerra del Golfo. No podría tener el significado que yo le atribuyo si la Segunda Guerra Mundial no hubiera resultado como fue, si los recursos de la

Alemania y el Japón vencidos no hubieran sido reclutados por las democracias occidentales, si el Imperio Soviético no hubiese sido desmantelado, si el poder económico y político de los Estados Unidos no hubiera sido sostenido lo suficiente, si los estados del petróleo no hubiesen acabado como clientes débiles de Occidente, y si no hubiera existido una ausencia casi total de nuevas visiones y debates durante los últimos 50 años de la posguerra mundial. La importancia pendiente de China y de sus estados vecinos con menor poderío apenas ha tenido efecto conceptual sobre las filosofías de Occidente. En parte por incomparecencia, en parte por la comodidad, la idea de la democracia liberal ha llegado, de una manera sin precedentes, a ser el idioma humano de la política a lo largo y ancho del mundo –aunque agostado/desgastado apenas tiene rival--. La Plaza Tienanmen, por ejemplo, es un metonimia por la inquietud de buscar que China garantice que sus intenciones políticas y comerciales no violarán ese umbral de tolerancia global que va en aumento. El mundo "liberal" se expresa en términos de los derechos humanos y los derechos de disidentes pero seguramente aquello es sólo una desviación verbal de su verdadera preocupación. Asimismo, Arabia Saudita y Kuwait, donde las disputas acerca de la democracia no tienen sentido alguno, la estrategia mejor es producir tanto silencio en lo que concierne el asunto como sea posible. Por otra parte, incluso la Europa del Este está dispuesta a dejarse abrir a Occidente. Es como una membrana complicita que alterase su vieja química para probar nutrientes políticos nunca saboreados y que ahora no pudiera rehusar. La promesa es que, selectivamente, Europa del Este todavía pueda participar de las nuevas hegemonías soñadas por Occidente.

Pero, ¿qué pasa con el liberalismo y la democracia y con la democracia liberal y los valores humanos? Si, en términos de injertos e inseminaciones raras que se practican hoy en día, vale la pena reflexionar sobre viejas preguntas conceptuales respeto a la condición humana, entonces, puede que todavía me quede algún que otro manido tema de conversación por tratar. Yo los distribuiría en dos cestas distintas. Una contendrá los efectos imprevisibles de aplicar las formas abstractas de una tradición a las prácticas de una cultura extranjera. La otra servirá para reunir las paradojas y las inflexibilidades recientes que han afectado a estas mismas formas, en sus propias casas, cuando han tenido que afrontar problemas que no fueron diseñados para ser resueltos. Ambas cestas tendrán mucho en común una vez observemos que las aplicaciones de las primeras a culturas distintas se parecen a las nuevas aplicaciones nativas de las segundas. Es aquí donde hay que tener cuidado. No importa lo escépticos que queramos ser en cuanto a lo que la democracia liberal ha llegado a significar, no podemos olvidar que tenemos que hacer lo que se pueda con la vida política que ya existe. Faute de mieux, consideremos que es posible normativamente dentro de la tradición liberal.

Permítaseme poner sobre la mesa lo más abiertamente posible las instrucciones que pretendo dar. Admito que son todas bastante banales. Lo que las salva es que han sido, y continúan muy a menudo siendo ignoradas. Lo que reduce, por supuesto, las posibilidades de que sean meramente arbitrarias o idiosincrásicas (lo cual además de ser una ventaja más, es un adelanto). Todo esto que digo proviene del tópico de que la democracia liberal es una mezcla inestable de elementos dispares: liberalismo y democracia señalan caminos totalmente distintos. Tan cierto es eso que es posible que el liberalismo llegue a destruir algunas democracias políticas, y que un Estado democrático pueda tener poco o ningún interés en los valores y normas liberales.

Lo que tengo que añadir depende de una verdad suplementaria y es la de que no haya garantías de la existencia de algún encaje entre las afirmaciones utópicas o ideales del liberalismo, o de la democracia, o de la democracia liberal, y lo que pasa históricamente en la vida politica. Si sumamos a esas distinciones indisputables los problemas, ya reconocidos, de intentar aplicar las regularidades sacadas de lo ideal

– según una tradición liberal o democrática-- a una tradición muy distinta, acabaremos por reunir todas las tensiones que infectan nuestra época tardía en el intento de absorber a Europa Oriental bajo el manto protector del Occidente. Una vez más, tras la Segunda Guerra Mundial, se dan algunos ejemplos logrados con dicha estrategia. --la democratización "forzada" de Alemania y Japón.

Más recientemente, el mismo esfuerzo de "democratizar" se ha extendido por una Rusia de nuevo cuño, donde vemos (más claramente que en Japón o en Alemania) la torpeza y la cualidad irreal del encaje pretendido. Durante años, los Estados Unidos han entonado la canción de la evidente victoria de que, salvo Cuba, el mundo hispanohablante es ahora más o menos "democrático", pero la canción en sí debería servir de aviso de que el criterio utilizado será tan amplio como impreciso. No podría ser de otra manera, si pensamos en las paradojas de la democracia liberal dentro de los propios Estados Unidos. Y, por supuesto, si pensamos en el significado del veredicto cuando se aplica a Haití o Guatemala (o Bosnia), veremos el sentido en el cual vale la pena ser tan claros como sea posible acerca de nuestros supuestos principios y lo que puede considerarse su aplicación correcta.

Las Incongruencias entre el Liberalismo y la Democracia

Consideremos, entonces, las siguientes incongruencias. El Liberalismo en principio no tiene que ver con la estructura de ningún Estado ni sistema de gobierno político. La democracia es una forma de gobierno. Inicialmente, el Liberalismo es una teoría de la vida normativa e individual. La democracia es, en primera instancia, una categoría descriptiva, no es, en principio, en absoluto normativa. En los casos en que pueda ser normativa (como con Rousseau), podrá considerársela igualmente en términos bien colectivistas, bien individualistas. En las formas occidentales clásicas (las de la Ilustración, Kant, Habermas, Rawls), el Liberalismo es ahistórico, dedicado a un modelo de la razón esencialmente invariable o específico de la especie, una razón apta para discernir las normas correctas de la vida humana. La democracia no es mucho más que una categoría taxonómica para una familia de ejemplos de formas de gobierno históricamente limitados, y muy distintos, que han existido en el mundo antiguo y moderno. Ahora bien, cuando las democracias (en el sentido moderno) se construyen precisamente como dedicadas a la protección de derechos humanos (o de derechos positivos que se acercan a derechos humanos), entonces la democracia se convierte en una estructura híbrida y muy distinta; en una "democracia liberal". Ésta disminuye las formas colectivistas o comunitarias de la "democracia" y, de manera ambigua, prohíbe la aplicación del término "democracia" a los Estados que no incluyen derechos humanos individuales plasmados formalmente en determinados documentos constitucionales (por ejemplo, se prohíbe aplicar el término a las llamadas "democracias Confucianas"). Finalmente, el Liberalismo –a fortiori, la democracia liberal-- es un concepto utópico o ideal, mientras que la democracia, a secas, normalmente no es utópica en absoluto. No es más que un concepto de procedimiento o un concepto descriptivo. Esta ultima distinción afecta notablemente a algunas de las confusas paradojas de la "democracia" y de la "democracia liberal".

Es perfectamente posible considerar al Liberalismo meramente como una ideología. Visto así, no merece la pena intentar una defensa filosófica de la Declaración de Independencia ni de su aplicación constitucional en la Declaración de Derechos (un apéndice a la Constitución Americana). Tampoco valdría tal defensa de la Declaración de los Derechos Humanos Francesa. Lo que, sin embargo, sería absurdo, dada la importancia y la naturaleza de la controversia de aquellos documentos. Es decir, no podemos ignorar el problema de su legitimación, si consideramos que su validez va más allá de los tiempos históricos locales en los cuales fueron formulados. Sin embargo, los prospectos de una defensa deben ser

pésimos ahora, en el siglo XXI. Es así porque apenas existe una defensa convincente de la doble afirmación (ya sea teórica o práctica) de que: i) la naturaleza humana o la razón humana es invariable a través de la historia, y (ii) la razón natural o práctica es apta para determinar las normas objetivas de la vida humana --especialmente para determinar los derechos humanos esenciales.

Sin duda alguna la teoría tiene un encanto considerable y también un uso prudencial y humanista. Pero ¿es valida la doctrina? Insistir en que sí lo es significaría que todo el mundo que rechaze la validez racional u óntica de la afirmación –aunque estén dispuestos a apoyar derechos positivos-- afirmaría a su vez una reclamación de falsedad demostrable, posiblemente una reclamación necesariamente falsa. Lo que parece muy poco probable. Tomemos nota de que, si los valores liberales fueran tratados como artefactos de la historia, nunca podríamos legitimar al liberalismo en su forma clásica. Porque, si fuera historizado, no podría ser invariable; no habría mucha razón para suponer que las formas distintas de enculturar la "naturaleza humana" se acercarían efectivamente para sostener ningún juego solo o preferido de normas fijas. Sería poco creíble suponer que sociedades con historias muy variables de las de nuestros ejemplos elegidos podrían acomodar de manera sencilla los valores liberales en su conjunto, salvo sobre un fundamento muy flojo y poco creíble, o a un coste enorme en lo que concierne sus prácticas habituales y bien arraigadas. Por ejemplo, la República Checa sería un candidato mucho más fácil de coaccionar que, diríamos, Rusia o Bulgaria.

No existe ningún argumento convincente para confirmar que la razón práctica es fija. Tampoco hay ningún argumento para confirmar su capacidad de discernir o decidir la validez de las normas liberales (ni, ciertamente, la de cualesquiera valores alternativos). En el siglo XXI, aquel proyecto se ha puesto en tela de juicio fundamental. No existe ninguna estructura fija y asegurada de la humanidad, tampoco de sus normas eternas. La variedad inmensa del mundo entero pone de relieve sus pretensiones. La crítica de Hegel a Kant (y la subsiguiente crítica de Hegel) es todavía válida. Así es: en primer lugar, cualquier versión puramente formal de la universabilidad (el punto de vista de Kant) puede usarse para justificar cualquier política internamente consistente. En segundo lugar, si las normas de la razón práctica son culturalmente variables, la búsqueda misma de normas universales habrá de ser o una equivocación o un error malintencionado.

Desde luego, teóricos como Jürgen Habermas y John Rawls, los campeones actuales del Liberalismo, han tenido éxito al encapsular versiones genéricas de la doctrina liberal. Sin embargo, ellos no pueden legitimar sus propias ideologías. Europa Oriental, atraída de una forma u otra a complacer a la hegemonía occidental, apenas si supone que la "versión"que favorezca no pueda en absoluto legitimar su "elección" moral a través de argumentos "racionales" o mediante referencias a su propia historia.



Joseph Margolis

Entonces, hemos de admitir lo siguiente: (i) no existe nada en la vida política y moral que sea evidente, "natural", neutral, objetiva, esencial o necesaria; (ii) tampoco hay fundamentos plausibles para respaldar revisiones políticas que no estén ya fundadas de manera obvia en nuestras fuentes morales; y (iii) es inadmisible (i) y (ii) cualquier forma que justifique pensar en la legitimación de las normas liberales como menos provisionales o más fiables que nuestras normas morales. El resultado de aceptar (i) – (iii) equivale a aceptar el consejo

de Platón (en El Político) de que las visiones y las reformas políticas y legislativas, utópicas o no, nunca puedan ser más que las "segundas mejores".

Cualquier visión neutral de la naturaleza humana esencial sobrepasa nuestros poderes y es un sinsentido completo. Si es así, entonces el liberalismo y la democracia deben someterse al mismo veredicto. Que las normas políticas sean "segundas mejores" --nunca más que "segundas mejores"-- significa que (en términos platónicos) nunca puedan confirmarse con referencia a las formas eternas de lo que está correctamente bien o con referencia a la esencia fija de la naturaleza o de la razón humanas. No puede existir, en los asuntos humanos, ningún camino correcto a seguir; y, no importa que juzguemos ser una revisión justa de nuestra práctica política no puede evitar depender de alguna proyección de las mismas fuentes de las que habían surgido originalmente las normas en entredicho.

Sin embargo, no estamos aquí en un callejón sin salida. El veredicto ni es circular, ni refleja ninguna paradoja. Sencillamente disminuye la presunción de la filosofía política o ética. Las sociedades de Europa oriental y de otras partes que estén pensando en unirse a las democracias liberales quedan aquí avisadas.

El liberalismo como universal

Más allá de todo esto, hay dificultades de una importancia más insistente. Éstas nos llevan de nuevo a lo que antes llamé las "dos cestas" de cuentas políticas. Una concierne al liberalismo en sí; la otra, a la democracia liberal. Cada una tiene que ver con la crítica razonable de las sociedades liberales reconocidas junto a las sociedades que aspiran a ser liberales mediante una transformación considerable. Pero, lo hacen de dos maneras muy distintas. Una señala los rompecabezas que residen por debajo del nivel en el que normalmente funciona el liberalismo; la otra enfoca complejidades imprevistas que van más allá de los límites esperados de una política liberal. Su admisión en conjunto sugiere que el liberalismo y la democracia liberal todavía podrían resultar ser formas transitorias de concepciones políticas más amplias que no se han plasmado lo suficiente para atraernos. La sola mención de la posibilidad sugiere que el arte a través del cual las sociedades afirman sus credenciales demócratas o liberales significa que las alianzas nuevas que el nuevo siglo permitirá o requerirá puedan ser mejor cumplidas por invenciones alternativas que aún quedan por descubrir. Y así, es a principios del siglo cuando --según el argumento optimista de, por ejemplo, George Bush-- cada sociedad pretende ser liberal o demócrata o ambas cosas. Puede ser que la historia del liberalismo y la democracia occidentales haya sido demasiado superficial, demasiado limitada, para guiarnos de manera plausible en la época venidera.

Más abajo muestro algunos ejemplos de inflexibilidades propias de la teoría liberal, sacadas de la reciente experiencia política estadounidense. Al mostrarlas, animo a que se apliquen, por analogía, a las prácticas locales en aquellas sociedades algo ajenas que intentan seguir su ejemplo (véase, Polonia y Hungría) teniendo que consultar su propio Sitten (costumbres) ante posibles complicaciones similares.

Puede que resulte sorprendente para los europeos darse cuenta de que la notoria decisión de Rowe contra Wade de la Corte Suprema americana que favorece el derecho de aborto de las mujeres, no afronta de verdad el asunto directamente en términos de derechos humanos fundamentales. No podía dadas los formalismos del pensamiento liberal. La razón curiosa es porque no existe (ni puede existir) ninguna manera (ni puede haberla) de defender el derecho al aborto en sí (propiamente el derecho al aborto) en la situación politica actual de los Estados Unidos. Hay que sumergirles, como derechos, por debajo de algo que no tiene nada que ver con la cuestión del aborto. El problema con la defensa del aborto como un posible derecho fundamental es que su defensa tendría que basarse en las diferencias biológicas entre hombres y mujeres; sin embargo, eso supondría interpretar la doctrina de derechos en términos de distinciones

válidas subespecie. Según la interpretación normal constitucional, tal acercamiento "significaría" rechazar la doctrina de la igualdad. Por lo tanto, en Rowe contra Wade, la defensa del aborto se plasma en términos del derecho del individuo (de cualquier individuo) a la intimidad. Es decir, se plasma de una manera que ignora las complejidades del embarazo y del aborto precisamente para que sea posible defenderlo según bases liberales.

De forma similar, en las elecciones de 1996, cierto referéndum (conocido como Proposición 209) fue aprobado en California, lo cual, se dice, repudia en efecto cualquier forma de la llamada "acción afirmativa". Es decir, todas las políticas estatales que buscan establecer una medida de igualdad políticamente eficaz, dada la desigualdad extrema entre las razas y entre hombres y mujeres en lo que concierne a la oportunidad educativa y económica. Las prácticas correctivas obtenidas a través de la "discriminación a la inversa", introduciendo desigualdades "correctivas" que pretendan eliminar formas más profundas de resistencia a la igualdad. El referéndum entonces sí reconoce las desigualdades de facto y de larga duración pero adopta un punto de vista "estrecho" o utópico de la doctrina de derechos, lo cual en efecto impide su propia realización y ya se sabe que lo hará.

Aquí veremos un dilema inevitable: en el nombre de los derechos básicos, la proposición 209 consiste en endurecer la resistencia a la verdadera recuperación de la igualdad. Hace que la desigualidad de derechos sea invisible al ojo político, y en efecto vence la eliminación de desigualdades mediante la propia doctrina de los derechos. Al parecer no hay escapatoria a esos reveses al admitir una disyunción en principio entre derechos abstractos y politica cotidiana.

El liberalismo y la democracia liberal son conceptos utópicos por completo. "Estrictamente" aplicados, destruyen su propio propósito politico. Por consiguiente, si se pretende extender la doctrina de derechos al comportamiento hacia homosexuales, o a favor del suicidio asistido para los enfermos terminales, o a un tratamiento especial para los hijos genéticamente malformados, o incluso (sin apenas controversia) para reducir la pobreza, asegurar la seguridad social, hacer accesible la educación, se verá que no se puede confiar en que la doctrina de los derechos humanos (ni siquiera siendo ajustada estratégicamente) resuelva los nuevos retos que están tomando forma.

Todo tiene que ver con las distinciones a nivel subespecie. El problema es que, ahora, a principios del siglo XXI, existen menos y menos desafíos que confirmen la suficiencia de las formas más estrictas de liberalismo. No quiero negar la humanidad inmensa que se codifica en documentos como el Bill of Rights (Declaración de Derechos) americana y la Declaración francesa de los Derechos del Hombre. Limitar el encarcelamiento arbitrario, la tortura, la confiscación de la propiedad, veredictos sin beneficio de juicio quedarán entre las metas permanentes de cualquier Estado iluminado. Los paradigmas están ya bastante bien establecidos. Sin embargo, es obvio que, según el argumento ofrecido, no se pueda esperar que más formalismos constitucionales del mismo tipo se extiendan para ocuparse de los problemas nuevos: disputas acerca del aborto, derechos gay, el suicidio asistido, eutanasia, la igualdad de género o de raza-- sin mencionar el reto más espinoso, la eliminación de las enormes desigualidades globales que tienen que ver con el control y el uso de los bienes materiales de la Tierra. Obviamente van más allá de los recursos de la doctrina de derechos y dependen casi por completo de la percepción atenta de la justicia.

Baste con considerar el internamiento de los ciudadanos estadounidenses de origen japonés durante la segunda guerra mundial, no hay por qué buscar paralelos en la historia reciente de Bosnia. El asunto es sencillamente si Europa Oriental ha experimentado una historia constitucional totalmente distinta a la de los Estados Unidos o Europa Occidental (aliados durante la segunda guerra mundial), como es el caso, lo que Europa oriental hará del liberalismo o

de la democracia liberal será más una función de sus costumbres sittlich (morales) y su empeño de recuperar el poder, bajo circunstancias cambiadas, que de intenciones utópicas o constitucionales.

El Liberalismo y la situación histórica

Podría considerárselo cinismo pero no lo es. Porque, por un lado, no hay defensa filosófica posible para ninguna versión esencialista o racionalista del liberalismo; y, por el otro, existen formas aceptables de recuperar algo de los valores que la tradición liberal normalmente ha favorecido sin intentar restaurar los derechos considerados necesarios. La doctrina de los derechos humanos "inalienables" pertenece a la época de la Iluminación. En cierto momento de la historia, la derrota de los Estados privilegiados condujo a la doctrina "convincente" de la razón universal y los derechos humanos esenciales. Es lo que afianza a Kant en su destacada posición dentro de la tradición liberal --y le sigue afianzando en el liberalismo filosóficamente más blando ("heroico") de Habermas y de Rawls, unos dos siglos más tarde.

Sin embargo, ya, en el siglo XVIII, las investigaciones comparativas de la lingüística y de la antropología que atrajeron a Humboldt habían cuestionado de manera fatídica lo invariable de la naturaleza humana; las intuiciones de Rousseau habían encontrado una paradoja en el mismísimo corazón de la doctrina democrática, a fortiori, en el corazón de ese individualismo radical que los demócratas liberales nunca extirparían. Ya hacia finales del siglo XVIII, de Maistre había atacado la ficción pura del "Hombre" como esencia, apareciendo en la Declaración del Hombre añadido a las constituciones francesas de los años 1790. Desde entonces, el concepto mismo de democracia (es decir, la "identidad" de gobernantes y gobernados) se ha visto obligado a balancear entre les volontés de tous y la volonté generale.

Hay un sentido de democracia según el cual no tiene que ser liberal en absoluto --el sentido que sigue las observaciones de Karl Schmitt y Heidegger, la Segunda Guerra Mundial, junto con la lucha entre el Imperio Soviético y Occidente, puede construirse como dos fases de la misma lucha entre visiones radicalmente opuestas de la democracia. La posibilidad está prácticamente ausente en el horizonte politico norteamericano.

Cuando, después de la Guerra del Golfo, el Presidente Bush pronunció su considerada opinión "Hemos ganado", no tenía ni idea de las profundas presiones "comunitarias" que la "democracia" ejercería sobre las democracias occidentales de elite, supuestamente estables. No se dio cuenta – en general, los norteamericanos no se dan cuenta-- de que la pura mobilidad y la mezcla de gentes de etnias diversas (muchas sin ningún lazo histórico con el liberalismo del siglo XVIII) amenazarían, como inmigrantes, con ahogar el modelo individualista del liberalismo (y la democracia liberal) en un mar de fuerzas multiculturales.

Lo importante es lo siguiente: no existe un canon liberal accesible que pueda acomodar hoy en día el "patrimonio" colectivo de las democracias multiculturales dentro del marco de la democracia liberal en sí. La idea es una oxímoron. La única opción que admiten los demócratas liberales es la de posponer, de ir asimilando las poblaciones y etnias a través de la reducción politica (el "crisol"). Si es la doctrina de derechos humanos la que reina, como creen ellos, entonces las poblaciones inmigrantes deberán manipular sus Sitten locales para que encajen con las condiciones preestablecidas y sean aceptadas como dignas de recibir el patrimonio de derechos esenciales. Eso supone que los nuevos inmigrantes deberán subordinar su solidaridad étnica al individualismo. Sin embargo, los inmigrantes están resistiendo mucho más eficazmente que antes.1

Ya hemos considerado la debilidad e inflexibilidad de la doctrina de derechos naturales así como la ambigüedad de lo que se entiende por democracia. La prudencia política apenas podría favorecer los intereses comunitarios. Ahora, especialmente en el mundo "anglo-parlante", afrontamos la

perspectiva de formas progresivas de inmigración que favorezcan las fuerzas de solidaridad étnica, favorecen valores no familiares con el liberalismo, convicciones que desafiarán u oscurecerán, incluso si, sin querer, cada esfuerzo liberal para extender la lucha por los derechos más allá de los límites normales de los acontecimientos de los siglos XVIII y XIX, movimientos que confrontan cada vez más a las fuerzas democráticas liberales con las fuerzas "comunitarias". Por tanto, las tensiones proféticas de la Revolución francesa, por tercera vez en los siglos XX y XXI, se reúnen para una lucha sin precedentes por la hegemonía global. Es en este escenario en el que los que abogan por la democracia liberal piensan extender localmente su orden preferido por toda Europa –si es posible, por todo el mundo.

La novedad de la práctica actual del liberalismo en los Estados Unidos –considerado como el supercampeón de la democracia liberal-- reside en su intromisión deliberada de la doctrina de derechos humanos –o sea aumentados oportunista y distorsionadamente-- en todos sus tratos concernientes al comercio internacional. Sólo hay que recordar: la aventura de los Contras en Nicaragua; el embargo contra Cuba; el intento de utilizar el asunto de los disidentes, las políticas estatales acerca del aborto, la cuestión de los trabajos forzados, en las negociaciones con China, cuando las prioridades obvias eran las de abrir los mercados chinos a la exportación de mercancías americanas. El liberalismo americano, ahora, en su fase más reciente, ha empezado a experimentar con agradecer su canon --más atrevido en su énfasis al asunto del aborto, por ejemplo, en decidir su ayuda económica a la India. Esto refleja no tanto la cuestión de los derechos humanos clásicos sino la incorporación político- económica de preocupaciones sittlich, comunitarias e incluso explícitamente religiosas. Tales maniobras están muy dudosamente relacionadas con los derechos humanos individuales.

Claro que, no hay que enfatizar tanto unos pocos episodios particulares. Sin embargo, es un hecho el que, tanto en los Estados Unidos como en el extranjero, el liberalismo norteamericano se interpreta cada vez más en términos dependientes de las mismas cuestiones "comunitarias" de la historia norteamericana, que De Toqueville ya había señalado a principios del siglo XIX. (Pensemos en el comunismo ateo, por ejemplo). Si añadimos a esto la importancia de los nuevos patrones de inmigración y las paradojas del liberalismo interno, empezaremos a notar que el individualismo extremo de la clásica tesis original del liberalismo a lo mejor no aguanta el embate de las formas emergentes de solidaridad étnica, sin ceder algo de terreno.

Puede que el intento de las democracias liberales occidentales para establecer su estatus política y económicamente les obligue a apartarse cada vez más de sus convicciones liberales al servicio de políticas que son obviamente "comunitarias" en sentido hegemónico. Los europeos siempre se han inclinado en esta dirección más que los norteamericanos. Es la lección, sin duda, de la Segunda Guerra Mundial y de las fortunas cambiantes por las viejas luchas con el imperio soviético. Ahora, el liberalismo norteamericano se presenta paulatinamente más arbitrario y parcial y mucho más dirigido somnabulisticamente por su propia solidaridad sittlich. De todas formas, no es probable que la comunidad internacional acepte tal cosa si es capaz de resistir la fuerza norteamericana.

Debemos recordar que, en nuestros tiempos, aunque no se les pueda negar razonablemente a los seres humanos una protección mínima en lo que concierne a sus "vidas, libertad, y búsqueda de la felicidad" (o "propiedad"), tales salvaguardas no han de ser expresadas en términos de derechos "inalienables" ni en el idioma individualista del liberalismo. Existen muchos más idiomas en los cuales los derechos o protecciones positivos pueden ser promulgados en aquellos Estados que disfrutan de una medida de lealtad no forzada. Sin embargo, puede que aquella lealtad no tenga nada que ver con el esencialismo extraño que se usa para legitimar las reclamaciones liberales.

Si se acepta el argumento, se verá de inmediato que no hay nada intrínsecamente siniestro, políticamente hablando, en la implausabilidad en aumento del liberalismo clásico. Igualmente, no es necesario que el pensamiento "comunitario" crezca a causa del declive del liberalismo si, con la frase "pensamiento comunitario" se entiende o (i) afirmar una "entidad" genuinamente colectiva que tiene sus propias necesidades normativas, intereses o "derechos"; (ii) subordinar, de manera formal, las normas y valores que gobiernan las vidas humanas individuales a las normas y valores de entidades colectivas; o (iii) afirmar que hay bases racionales o reveladas para apoyar o (i), (ii) o ambos. Donde se favorecen (i)-(iii) demasiado, lo previsto en el pensamiento comunitario revela una tendencia hacia el totalitarismo (fascismo en casos extremos). Aunque, las llamadas "democracias confucianas" (por ejemplo, Singapur) son comunitarias, carecen de una doctrina de derechos naturales, sí protegen de manera humana sus ciudadanos y súbditos individuales (al menos comparativamente hablando), sin ser fascistas.

En general, dichos Estados no son fascistas cuando, en el sentido más profundo, los asuntos comunitarios se limitan a cuestiones predicativas. Es decir, sencillamente, que las propiedades colectivas se asignan correctamente a agregados de los ciudadanos o a súbditos individuales. Lo mismo hemos de hacer al atribuirnos aptitudes lingüísticas a nosotros mismos. No existen "yos" ni personas salvo los miembros aptos de homo sapiens que han internalizado adecuadamente el idioma y las prácticas de sus sociedades nativas. De ser así, entonces, negarle la dimensión "comunitaria" a la vida humana es, en efecto, negarle la "naturaleza humana" en sí. Es decir, negarle la naturaleza "segundo-naturalizada" que emerge de nuestras aptitudes biológicas y las transforma.

Admitir "yos" y la naturaleza humana es, pues, admitir la diversidad sin fin de la vida sittlich, sin beneficio de normas esenciales mediante las cuales se puede mostrar qué alternativas políticas son equivocadas o correctas. Aquí tocamos el substrato más recóndito del rompecabezas. Porque, si el esencialismo no se puede justificar – especialmente un esencialismo de normas éticas y políticas-- entonces las invariables de ambas democracias, liberales y comunitarias, correrán un serio peligro. No es decir que los hábitos políticos se van a desmoronar, sino que ninguna legitimación modal resultará viable, ni "posible" siquiera.

El argumento breve es bien claro: abandonamos el Platonismo mediante normas, y tenemos que aceptar un Estado "segundo-mejor" (como Platón dice en El Político). Es decir, un Estado válido sólo en términos de esas normas sittlich nuestras que la historia considera "objetivas", "neutrales", "razonables", "racionales", durante una temporada, aunque ellas sean tanto construcción como reconstrucción reconocidas. Aquí el liberalismo es más vulnerable que la democracia, porque no hay manera de legitimar el primero si el Platonismo es falso. Cualquier democracia puede ser legitimada, como un Estado "segundo-mejor", si es que se puede legitimar el Estado en absoluto. Luego, derechos positivos o protecciones positivas pueden ser implementados lo mismo por medios liberales que por medios comunitarios. No hay nada que perder. De lo que sí tenemos que deshacernos es de la pretensión por parte del liberalismo de ser algo más que pura ideología. Acabamos de ver como eso es imposible. Por tanto, al avanzar el siglo XXI, no podemos confiar en que la historia refuerce el liberalismo necesariamente. Su suerte será la suerte del mercado global.

Liberalismo y multiculturalismo

Con esto me planteo un último juego de problemas. Tienen que ver con el efecto producido al intentar acomodar derechos "multiculturales" (o, más específicamente, el bien colectivo o comunitario) en el sistema de la democracia liberal. De inmediato, uno da cuenta de que, estrictamente hablando, no pueden existir derechos colectivos en los términos de la fórmula clásica; resultaría una contradicción. Sin embargo, una vez admitido el estatus sittlich de derechos y normas –en efecto, la

"naturaleza" artificial, la "naturaleza segunda" de yos o personas-- vemos que la propia institución de normas y valores debe tener un aspecto "comunitario". La aporía va directamente al corazón mismo de la vida humana: desde el punto de vista predicativo, las normas individualistas son tan comunitarias como las normas multiculturales. Son sittlich en origen: son normas que asumen validez multicultural, fingiendo, por la vía platónica, fundarse en algo completamente distinto a nuestras prácticas colectivas. Si no, no podrían asegurar su posición independiente. Sin embargo, sigue que el pedigrí platónico no es legitimable.

La situación no está nada clara. Primero, porque, si los yos son de "segunda-naturaleza", es decir, formados en primer lugar sometiendo a miembros jóvenes del Homo sapiens a los procesos de culturización, de un idioma natural --para que un yo (un sujeto humano o un agente humano) sea un sitio apto, biológicamente independiente, para el ejercicio de ciertas prácticas colectivamente definidas-- entonces las personas sólo son individuos a través de compartir poderes colectivos. Esto ya es incompatible con una ontología puramente liberal. Aceptado esto, teóricos tan diversos como Hobbes y Locke y Jefferson y Kant y Mill y Rawls y Habermas pueden haber sido ya vencidos de manera contundente.

El liberalismo no tiene validez ontológica: los derechos naturales no tienen sentido si no son convertidos en derechos positivos, es decir, cuando son históricamente promulgados y aprobados. Pero, entonces, el éxito de una politica de derechos no dependería de la autonomía ni de la fijeza normativa de la razón, sino de la coyuntura de las críticas históricas que sigue un camino prudencial. Si es así, luego no habrá ningún conflicto en principio entre la doctrina de los derechos individuos y la admisión de que los derechos tienen su fuente en el *sittlich.* Sin embargo, se da un conflicto entre los fundamentos historizados, al proponer una política de derechos en la actualidad, y la visión liberal de una neutralidad universal a través de la cual la razón necesariamente la acepta. El liberalismo filosófico es completamente indefendible. La democracia liberal, sin que importe su humanidad, no es mucho más que una práctica política oficialmente ciega en lo que concierne la dinámica de la verdadera vida poltica.

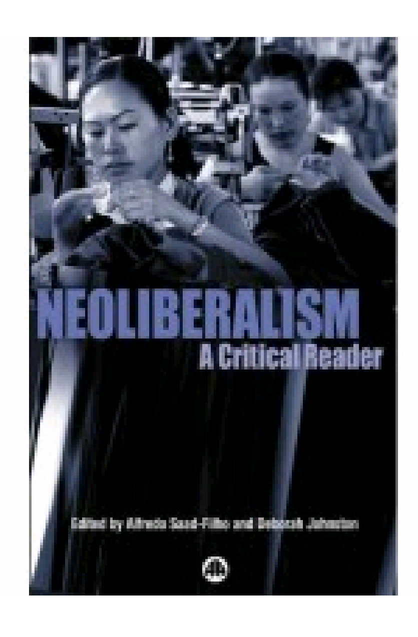
El multiculturalismo no está en mejor posición. La presunción que pueden existir derechos colectivos definidos en términos multiculturales, o bien metas comunitarias, que puedan funcionar como derechos liberales, legal y políticamente, es un monstruo conceptual. Para empezar, legitimar derechos multiculturales es asignar un poder de veto a un subpoblación determinada dentro de la jurisdicción de un Estado –de hecho, un derecho supremo-- a base de respetar a priori sus normas *sittlich.* En segundo lugar, no puede existir ninguna base autónoma o racional para favorecer, en sí, una historia contingente sobre otra. En tercer lugar, la práctica conduce en dirección a las posibilidades fascistas del comunitarismo. Y, en cuarto lugar, la práctica conducirá a un caos de cualquier visión crítica bajo la cual, democráticamente, las normas *sittlich* puedan ser cambiadas de forma razonable.

Más allá de eso, los derechos multiculturales no podrán reconciliarse con los derechos liberales. Por ejemplo, imaginemos que se defiende el derecho al divorcio mediante una lectura liberal de los derechos de libertad y de intimidad (imitación del argumento acerca del aborto en los Estados Unidos). ¿No puede suceder que una población inmigrante contraria al divorcio por razones religiosas reclame el derecho de actuar según su propia tradición y, por consiguiente, el derecho de prohibir el divorcio entre sus seguidores? Se dice, por ejemplo, que la jerarquía católica en Polonia ha ido buscando una manera de prohibir el derecho legal al divorcio. ¿Cómo afrontaría un conflicto así en términos liberales? Ciertamente, lo mismo pasaría con el aborto, el suicidio, el suicidio asistido, la eutanasia, el matrimonio homosexual y la separación entre la religión y el Estado.

Es ahí donde residen dificultades ocultas. Los teóricos liberales suelen ser "procesualistas" más que "sustancialistas": es decir, creen que abogar por los derechos naturales y por una concepción liberal de la justicia no obliga a una sociedad a adoptar ninguna postura respecto a la vida buena ni a la virtud en concreto. Piensan en un liberalismo preocupado sólo por bienes formales o por el procedimiento ("racional"). Eso explica la importancia que tiene Kant para la causa liberal (una lealtad ciega hacia Kant). Es el punto de conjunción entre todos los teóricos liberales más conocidos de la actualidad: Rawls y Ronald Dworkin en los Estados Unidos; Habermas y Karl-Otto Apel en Alemania.

Es lo que explica la obsesión del liberal por lo neutral y lo objetivo. Sin embargo, y faltaría más, las paradojas del liberalismo socavan la ficción. No hay ninguna ventaja procesal al apoyar por separado los derechos formales de la verdadera historia. Se recibe la misma lección con el reductio de Hegel del Imperativo Categórico de Kant que con los rasgos autodestructivos de la política de la igualdad racial de la Constitución americana. Los liberales están atrapados en un dilema: tienen el miedo a la Historia porque de ahí no pueden confirmar ninguna neutralidad afianzada; y no poder abogar por ninguna visión contingente de la vida buena, puesto que entonces devendría la razón abierta a la lucha ideológica.

Se puede apreciar por tanto por qué la interpretación procedural de la doctrina liberal es tan perfectamente adecuada para la concepción temprana del "crisol" de democracia en America. Funciona de tal manera porque las diversas prácticas sittlich de los pueblos inmigrantes, hacia el final de la segunda guerra mundial, sí tendieron a disolver o ceder a favor de las nociones liberales de derechos y justicia (lo cual no es confirmar la victoria de los valores liberales en el mismo periodo); y, en segundo lugar, porque los valores *sittlich* de la subpoblación dominante, en la misma época, sí ofrecieron la base efectiva para interpretar las doctrinas liberales. Ahora, todo eso ha cambiado. La teoría liberal afronta sus propias paradojas, bajo circunstancias imprevistas, y, no se puede contar con las nuevas poblaciones de inmigrantes para ceder ante la primacía de los valores liberales como en el pasado. El resultado es que, incluso en los Estados Unidos, el conflicto potencial entre las políticas liberales y las actualidades sittlich no se puede ignorar más. Admitir todo esto, lo absurdo del liberalismo tardío de Alemania (lo de Habermas y sus formalismos, por ejemplo) es obvio. Parece que no han aprendido nada del fuego del Reichstag y la siguiente estafa legal. Teóricos humanos como Dworkin y Habermas no pueden ser más que juguetes inocentes del juego de una imaginación utópica.



A pesar de todo ello, los liberales han intentado recientemente, incorporar normas multiculturales en la propia teoría liberal. Es un esfuerzo honesto, hay que admitirlo, que reconoce la importancia de los patrones actuales de la inmigración. El racismo amenazador de Gran Bretaña, Francia y Alemania sólo puede exacerbarse debido a la politica del Mercado Común: el desempleo interno cuenta contra la absorción de "mano de obra étnica"; la marea ascendente de Turcos, Serbios, Bosnios, Africanos del norte y Europeos del este amenaza con alterar de manera permanente lo sobresaliente de las poblaciones "nativas" de Occidente como el influjo de asiáticos y latinoamericanos amenaza el equilibrio *sittlich* de la vida norteamericana. No hay forma alguna de

frenar esa tendencia. Es, precisamente, el punto ciego del liberalismo utópico.

Aparte del concepto del "crisol", el liberalismo ha favorecido dos políticas distintas al tratar de la compatibilidad entre multiculturalismo y derechos básicos. Sin embargo, las opciones son un fracaso porque implican un conflicto potencial entre derechos "inalienables" y la supervivencia de una u otra forma de solidaridad cultural o étnica. La derrota inevitable de la política –reconciliar derechos con supervivencia étnica-- reside en lo utópico de una supuesta neutralidad sittlich para la defensa de una política de derechos naturales y de los intereses prudenciales del genio inmigrante. La verdad es que la primacía de la doctrina de derechos requiere la primacía de los Sitten históricamente asociados con la población responsable por tal doctrina. No puede existir igualdad entre las diversas "comunidades" que, por casualidad, se han encontrado en una democracia liberal: según el argumento liberal, las reclamaciones acerca de la "supervivencia cultural" deben ceder frente a los requisitos de los derechos fundamentales; pero, contrariamente a los liberales, eso no puede suceder, si las prioridades sittlich que aseguran tales derechos también ocupan el primer lugar, por lo menos de facto. Teóricos como Charles Taylor, por tanto, son los que profesan favorecer valores liberales pero también quienes pretenden reconciliar estos valores con la supervivencia de sub-sociedades étnicas dentro del ámbito del Estado liberal (por ejemplo, Quebec, en el Estado de Canadá; posiblemente las comunidades Flamencas y Valonas, en el Estado de Bélgica) no entienden del todo el conflicto potencial entre tales valores. Donde prevalecen los valores comunitarios, el multiculturalismo no puede ser más que subordinarse a ellos.

Las políticas multiculturalistas liberales, por consiguiente, van así: (i) no ceder, si tratamos del modelo del crisol y si los inmigrantes pueden aceptar derechos y justicia liberales, porque no hay otro recurso: (ii) proteger la diversidad al máximo -- pero no más; la prioridad siempre viene dada por la noción liberal; y, (iii) admitir una paridad entre los valores liberales y comunitarios – por tanto, admitir que el liberalismo quizás tenga que ceder ante las necesidades de la supervivencia cultural.

Rawls y Habermas abogan por el número (i); Michael Walzer apoya la número (ii); y, de forma ambigua, Charles Taylor es partidario de la número (iii). El primero es completamente utópico; el segundo es realista políticamente en lo que concierne al dominante en el sentido sittlich, pero utópico cuando se trata de la neutralidad del propio liberalismo; y el tercero no está dispuesto a llegar a admitir que las prioridades éstan en conflicto. Así, la elusión deliberada de la dificultad central por parte de Taylor señala la debilidad insuperable de la posición liberal frente al desafío en aumento del comunitarismo. Reconocer la validez de la "supervivencia" como un derecho liberal es una maniobra totalmente incoherente. Ningún "comunitario" competente pensaría jamás en intentar unir los dos sistemas. (Ni Alasdair MacIntyre, ni Michael Sandel, por ejemplo).

Puede ser entonces que el liberalismo –o la democracia liberal estrictamente considerada-- sea una doctrina muy artificial que ya ha experimentado los mejores momentos y que ahora va a desaparecer más rápidamente que nunca. Después de todo, el concepto mismo de un "yo" ha sufrido un cambio fundamental desde la época de la Revolución Francesa. Lo curioso es que la tradión filosófica y política del mundo anglófono ha favorecido en gran parte la idea de un agente autónomo, esencialmente ahistórico y fiablemente racional a lo largo de los dos siglos que han pasado desde entonces. Si pensásemos en Hegel como un hombre de simpatías liberales --con mayor amplitud, una simpatía por la Ilustración-- tendríamos también luego que admitir que Hegel efectivamente historizó la razón y la naturaleza humana y, como resultado, nos ha obligado a pensar en "yos" como artefactos culturales. La tradición europea que va de Hegel a Marx a Nietzsche a Dilthey a Heidegger a Horkheimer a Gadamer a Foucault ha sido en gran parte olvidada, en el periodo siguiente a la Guerra

del Golfo (a favor de los valores liberales de moda o puramente oportunistas), mientras que sus temas más profundos respecto a constructivismo y colectivismo han prosperado.

Por lo tanto, es obvio que si no abandonamos por completo la dimensión culturalmente "preformada" de la existencia humana en un futuro próximo, es probable que sus implicaciones historicistas y contingentes sean recuperadas poco a poco. Existe una verdad que seguramente nos golpeará de nuevo: así, el universalismo y el historicismo son incompatibles --tanto filosófica como políticamente. Por el momento, estamos en un limbo raro donde un trozo de la concepción historicista ha sido separado de la historicidad misma, es decir, de la dimensión sittlich de la vida humana. Por eso, los teóricos occidentales que abogan por algo parecido a la democracia, si no por el liberalismo puro –los comentaristas: Taylor, Sandel, MacIntyre, e incluso hasta Richard Rorty-- son, en última instancia, tan ahistoricistas como los liberales que se oponen.

Si, como mucha gente ahora prevé, la mayor actividad mercantil del nuevo siglo se va a centrar en Asia, entonces, no quepa duda de que la lucha entre liberalismo y democracia y entre individualismo y comunitarianismo requerirá la renovación de distinciones historicistas. Porque, hasta el punto en que se espera que Estados Unidos tenga un papel estrella en el intercambio Oriente-Occidente (cosa que no fue prevista ni por Asia ni por Europa hasta muy recientemente), el idioma del debate político de principios del siglo XXI seguramente será una continuación del idioma del pasado. Y, entonces, la reinvención de los países de Europa del Este según líneas "liberales" o "democráticas" seguramente será definida en términos de paradojas y problemas de la historia y las teorías políticas occidentales. Es buena idea viajar teniendo a mano un mapa.

El liberalismo y las identidades

Eduardo Arroyo

Cuando las ideas liberales irrumpieron en el horizonte europeo –y sólo en el europeo– eran, por el contexto de entonces, ideas de "izquierdas" y venían a subvertir con la poderosa arma de la utopía un mundo orgánicamente construido. Hoy día los liberales no pueden ser considerados de "izquierdas" por la sencilla razón de que otras ideas de la misma estirpe que la liberal, han asentado sus reales en el panorama ideológico de los últimos doscientos años y han desplazado a éstos a posiciones más a la "derecha", para abanderar ellas mismas lo que se conoce como "izquierdas".

Pero entre los tiempos iniciales del liberalismo y los actuales, han cambiado mucho las cosas. La expansión de facto de las ideas revolucionarias no tuvo nada que ver con los psicópatas de la Convención. Fueron las tropas de Napoleón Bonaparte quienes, valiéndose del Estado-Nación francés, impusieron por la fuerza de las armas a muchos pueblos del continente la exigencia ilustrada de que toda nación debería alcanzar su propio Estado. ¿Contradicción? En absoluto. Un simple desfase entre praxis e ideología. La revolución naciente tan sólo alcanzaba dentro de su radio de acción a la antigua monarquía; de ahí que su dinámica homogeneizadora solo pudiera ejercerse en los estrechos dominios del rey francés. Las nuevas ideas necesitaban un esfuerzo literalmente imperialista para materializar su política. Por el contrario, en lo ideológico, los revolucionarios formulaban una ambiciosa Declaración de los Derechos del Hombre que aún hoy inspira a nuestros políticos y juristas. Nótese el contraste impuesto por las necesidades reales: poco margen de maniobra en la acción política, pero amplitud de miras en lo doctrinal. Años después, los

soviets no procedieron de diferente manera en la naciente URSS.

Pero en el presente las nuevas tecnologías han reducido el mundo de tamaño y las ideas circulan de manera casi instantánea. En consecuencia las aspiraciones de nuestros liberales son otras; ahora es el planeta lo que cae bajo sus expectativas. La acción política acorta distancias con el discurso doctrinal y por eso no hay "viejo" o "nuevo" liberalismo porque éste sólo puede entenderse como proceso histórico. Lo esencial en él no es una forma determinada de acción política sino su antropología: la concepción del hombre según la cual nada existe por encima de sus derechos y criterios. Es el individualismo lo radicalmente revolucionario, entonces y ahora, que subyace a la ideología liberal. El Estado Nación, surgido de la ideología ilustrada, no fue en realidad más que una herramienta al servicio de una acción política de mayor alcance y por eso en nuestro tiempo parece superado. Aún hoy resulta imposible, en consecuencia, fundamentar ninguna identidad grupal sobre premisas liberales porque el individualismo es radicalmente opuesto a toda noción de identidad colectiva. Una vez liberado el individuo de sus ataduras, no existen frenos de ningún tipo a su dinámica, de manera que cualquier "identidad" puede contemplarse como imposición arbitraria.

En el caso español, ante el embate nacionalista catalán y vasco, que por razones obvias nos cae más cerca, la ideología individualista imperante intenta fundamentar España sobre arenas movedizas. Para Fernando García de Cortázar "una nación de ciudadanos no necesita mitos. Sólo una Constitución" (La Razón, 19.11.2003) y cabe deducir que lo grave es la ruptura del pacto constitucional. Pedro Schwartz cita a su admirado Karl Popper cuando dice: "La idea de que existen unidades naturales como las naciones, o los grupos lingüísticos y raciales, es enteramente ficticia. El intento de ver el estado como una unidad ´natural´ conduce al principio del estado nacional y a las ficciones románticas del nacionalismo, el racialismo y el tribalismo". Y añade: "Popper condenaba así la idea de que las naciones, los estados, las clases sociales eran algo más que modelos interpretativos de fenómenos sociales que debían analizarse en términos de individuos, sus deseos y sus acciones. La creencia en la realidad metafísica de la nación, lo sagrado de la lengua nacional, lo permanente de la identidad racial, debía poder desentrañarse, para así echar las bases de una sociedad crítica y abierta" (Artículo de la Agencia Interamericana de Prensa Económica, 14.8.2002). Juan Ramón Rallo Julián, en su revisión del libro de Aleix Vidal-Quadras Amarás a tu tribu publicada por www.liberalismo.org, espeta: "El único sujeto válido y trascendente es el ser humano". Los tres autores no hacen otra cosa que expresar la creencia liberal de que no existe más realidad que el "individuo", un individuo que adquiere formulación política en el "patriotismo constitucional" de Jürgen Habermas y del Partido Popular.

Naturalmente, una vez elevado el "individuo" al criterio supremo, la lucha contra las identidades colectivas deja de regirse por la disyuntiva "verdadero-falso" para caer bajo la disyuntiva "racional-irracional". Así Schwartz, en el artículo mencionado, sentencia: "Si comprendemos el fenómeno nacional, podremos salvar de la superstición orgánica nuestras democracias individualistas, tolerantes y plurinacionales". Lo identitario es pues, desde la comprensión liberal, supersticioso, irracional y oscuro. Rallo Julián, explicando a Vidal-Quadras, dice: "Por una parte, encontramos la nación entendida como la autorrealización de la esencia cultural de la tribu, magnificada hasta niveles cuasi divinos y dotada con la trascendencia que, por derechos preexistenciales, merece. El pueblo adquiere naturaleza antropomórfica y monoteísta. Es el único individuo de facto; su visión del mundo (coincidente con el ideario del partido nacionalista gobernante) debe ser la visión de todas sus partes. En definitiva, no se entiende al pueblo como la comunión de todos sus ciudadanos, sino como la encarnación física de éstos. Por supuesto, bajo este prisma es el pueblo el que tiene derechos y no el individuo, quien, si tiene suerte queda en un régimen blando de

heteronomía ante los designios del todo único homogéneo, y si no la tiene, se le reduce y se le elimina como sujeto independiente".

En los panegíricos neo-ilustrados, casi siempre caricaturas, lo identitario es siempre brutal, visceral, caprichoso y frecuentemente conectado con lo divino, esa auténtica bestia negra del "individualismo" burgués. La versión demoliberal de esta nueva dicotomía "racional-irracional", mucho más pedestre que la liberal a secas, es lo "legal-ilegal". De manera que, en palabras de José María Lasalle referidas a los crímenes etarras, no hay razón para la violencia porque: "¿Acaso se niega a los vascos que no se sienten españoles el derecho a defender libremente la independencia de su tierra a través de la fuerza pacífica de los votos y no de las armas ni de la tolerancia hacia éstas?" (El Diario Montañés, 9.6.2002). Este tipo de reduccionismos expulsa definitivamente a la verdad de las relaciones humanas, de modo que incluso una superchería histórica como el nacionalismo vasco puede contender en pie de igualdad –dentro de los márgenes de la legalidad establecida– con ideas veraces. Como se deduce fácilmente, tanto la presunta racionalidad ilustrada como la legalidad demoliberal pueden servir de ariete indistintamente frente al separatismo vasco-catalán y frente a la afirmación de la nación española.

Excede con mucho de las pretensiones de este artículo pero, si se desea realmente superar la crisis del momento, será necesario fundamentar España sobre un asiento más sólido y no sobre abstracciones: España como realidad preexistente a la que la Constitución sirve pero que no determina, una nación como conjunto de personas depositarias de una herencia común y de un esfuerzo colectivo de las generaciones pasadas, cuya desaparición, a manos del separatismo o a manos de la apisonadora de la globalización, supondría un gravísimo empobrecimiento para toda la humanidad. La savia de todo esto no puede ser otra cosa que el amor a la Verdad y a lo que nos legaron los españoles de otros tiempos.

Dinámica histórica del Liberalismo: del mercado total al Estado total

Tomislav Sunic

El propósito de este texto es examinar críticamente la dinámica histórica del liberalismo y su impacto en las naciones europeas. Este ensayo argumentara: a) que el liberalismo provee hoy un "refugio" ideológico confortable para los miembros de la elite intelectual y dirigente cansados de las disputas ideológicas y teológicas que movieron la política europea durante siglos; b) que el liberalismo puede converger con el progresismo socialdemócrata en todos los aspectos excepto en el dogma del mercado libre; c) que el liberalismo crece extendiéndose a todos los aspectos de la vida y a todo el mundo, erosionando gradualmente el sentido de comunidad nacional e histórica que anteriormente había proporcionado al individuo un sentido básico de identidad y de seguridad psicológica. Este texto cuestionara si el liberalismo, pese a su éxito innegable en el plano económico, puede proporcionar un defensa adecuada contra las ideologías no democráticas, o que al provocar ciertas condiciones puede al contrario, inconscientemente estimular su crecimiento.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, el liberalismo y el Marxismo emergieron como las dos ideologías dominantes, como consecuencia de su victoria militar contra su enemigo común, el Fascismo. Esto fue seguido por el conflicto interno entre ambos, en tanto que ambos mantenían que solo su punto de vista y su modelo político era valido, negando tal validez a la tesis de su oponente. Beaud escribe que cuando las ideas liberales y socialistas emergieron, el primero rápidamente se cubrió de cientificismo ("la ley de la oferta y la demanda", "la ley de hierro de los salarios"),

mientras que el segundo tendió a degenerar en el misticismo y el sectarismo.

Algunos críticos del liberalismo como el economista francés Francois Perroux, señalaron que según algunos principios liberales extremos, "todo lo que ha sucedido desde el principio de los tiempos puede ser atribuido al capitalismo así como el mundo moderno fue construido por los industriales y mercaderes que consultaban sus cuentas y deseaban aumentar las ganancias." Actitudes subjetivas similares, aunque desde un ángulo ideológico diferente, pueden ser observadas a menudo entre teóricos marxistas, que en sus análisis del capitalismo liberal acuden a juicios de valor colorados por la dialéctica marxista y acompañados por el rechazo de la interpretación liberal de los conceptos de la igualdad y la libertad. "El hecho de que el método dialéctico puede ser utilizado para cada propósito," remarca el filosofo austríaco Alexander Topitsch, "explica la extraordinaria atracción que ha tenido en su diseminación por el mundo, que solo puede ser comparada al éxito propagandístico de la doctrina de los derechos naturales del siglo dieciocho."

No obstante, pese a sus disputas ideológicas, los liberales, neo-liberales, socialistas y "socio-neoliberales" concuerdan, al menos en principio, en tanto que herederos de un racionalismo común en su rechazo de todas las ideologías no-democráticas, especialmente el nacionalismo étnico. A principios de este siglo, Georges Sorel, el teórico francés del anarco-sindicalismo, remarco con ironía que "el intento de protestar contra la ilusión del racionalismo significaba ser considerado inmediatamente como enemigo de la democracia."

El conflicto practico entre las virtudes del liberalismo y el socialismo parece haber llegado a su fin, como lo demuestran algunos de los principales regímenes marxistas que han liberalizado sus economías, aunque el debate ideológico no ha terminado entre los intelectuales. Indudablemente, la popularidad del socialismo marxista ha decaído entre aquellos que han tenido que enfrentar el problema de hacerle funcionar. En consecuencia, a pesar del hecho de que el apoyo al Marxismo entre los intelectuales occidentales estaba en su cúspide cuando la represión en los países marxistas lo estaba también, hoy parece que el liberalismo ha sido aceptado como un "refugio" para muchos intelectuales, que desilusionados con el fracaso de los países marxistas, sin embargo continúan manteniendo el ethos universalista e igualitarista que el Marxismo compartía con el liberalismo.

Como comenta Francois B. Huyghe, el Estado benefactor aceptado por los liberales ha implementado muchos de los programas socialistas que fracasaron en los países comunistas. Así, el liberalismo económico no solo es popular entre muchos intelectuales ex-izquierdistas (incluyendo numerosos intelectuales de Europa del Este) porque ha dejado resultados económicos tangibles en las naciones occidentales, sino también debido al hecho de que su contraparte socialista ha fracasado en la práctica, dejando al modelo liberal como la única alternativa incontestable. "La principal razón por las victorias del liberalismo económico," escribe Kolm, "es el hecho de que todo el funcionamiento erróneo del modelo no-liberal de realización social nos lleva a reconsiderar la realización social alternativa postulada por el liberalismo. Los ejemplos de tales casos abundan en Occidente, como en Oriente, en el Norte y en el Sur."

En ausencia de otros modelos exitosos, y en la época de un pronunciado proceso de "despolitización" en toda Europa y Norteamérica, el liberalismo moderno ha resultado ser un modus vivendi común para antiguos enemigos. Pero ¿podemos concluir por consiguiente que el eclipse de otros modelos e ideologías significa el fin de la política e inaugura el inicio de la Era del Liberalismo?

Mucho antes de que el milagro del liberalismo moderno se hiciera obvio, un número de pensadores habían observado que el liberalismo continuaría teniendo una crisis de legitimidad aunque sus enemigos socialistas y fascistas desapareciesen. En tiempo mas reciente, Serge-Christophe Kolm ha remarcado que el liberalismo y el

socialismo no deben ser vistos en oposición dialéctica, sino como complemento uno de otro. Kolm escribe que los ideales del liberalismo y el Marxismo "son casi idénticos dado que ellos están fundados en los valores de la libertad, y coinciden en la aplicación de casi todo, excepto en un tema que es puntual lógicamente, y todavía muy importante en este mundo: el salario, la locación de los individuos y el yo." Algunos han avanzado la hipótesis de que el liberalismo y el socialismo son la cara y la contracara del mismo fenómeno, en tanto que el liberalismo contemporáneo ha logrado, a largo plazo y en una forma no represiva, muchos de aquellos objetivos que el socialismo marxista, empleando métodos represivos, no pudo. Sin embargo, existen algunas diferencias.

Los ideólogos socialistas no solo temen que la introducción del libre mercado signifique el fin del socialismo, por otro lado el socialismo y el liberalismo difieren fundamentalmente en la definición de la igualdad. Teóricamente, ambos subscriben la igualdad constitucional, legal, política, étnica y social, pero su mayor diferencia esta en sus ideas sobre la distribución de los beneficios económicos, y sus definiciones de la igualdad económica. A diferencia del liberalismo, el socialismo no esta satisfecho con la igualdad política y social, sino que insiste en una distribución igualitaria de los bienes económicos. Marx repetidamente critico la definición liberal de la igualdad de derechos, sobre los que dijo una vez "esta igualdad de derechos es la desigualdad de derechos para los trabajadores. Estos derechos no reconocen la diferencia de clase porque presuntamente todo el mundo es un trabajador como todo el mundo, pero tácitamente reconocen la desigualdad de talentos individuales, y consecuentemente creen que deban darse privilegios según los talentos individuales." Solo en un estado superior de comunismo, luego de que la actual subordinación de los individuos al capital, es decir, después que las diferencias en la repartición de los beneficios económicos hayan desaparecido, los derechos burgueses desaparecerán y la sociedad escribirá en sus fundamentos: "A cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad."

A pesar de esas diferencias, se puede decir, en general, que las ideas socialistas siempre han aparecido como satélites y complementos inevitables del liberalismo. Tan pronto como las ideas liberales hicieron sus incursiones en la Europa feudal, el precedente para los apetitos socialistas (unos apetitos que serian muy grandes para ser satisfechos) había sido fijado. Tan pronto como los primeros burgueses aseguraron su posición, liquidando los gremios y las corporaciones feudales y el poder de la aristocracia terrateniente, tuvieron que enfrentarse a los críticos que les acusaban de ahogar las libertades políticas e ignorar la igualdad económica, y de convertir al nuevo campesino desprotegido en un esclavo de la fabrica.



Tomislav Sunic

En el siglo diecisiete, remarca Lakoff, las ideas burguesas de igualdad y libertad inmediatamente le proporcionaron al cuarto estado (campesinos) una amunición ideológica efectiva, que fue utilizada rápidamente por los numerosos movimientos revolucionarios proto-marxistas. Bajo tales circunstancias de falsa igualdad, no debería sorprendernos que el principal problema para los campesinos era la hipocresía de la burguesía, que exaltaba los derechos a la igualdad en su lucha contra la aristocracia; mientras en el momento en

que accedió al poder, prudentemente evito hacer mas declaraciones sobre la igualdad económica. David Thomson remarco con ironía que "muchos de esos que defenderían con su vida los derechos a la libertad y la igualdad (como muchos liberales ingleses y norteamericanos) no lo harían frente a los ataques al concepto del igualitarismo económico." También, Sorel señalo que en general, el abuso de poder de una aristocracia hereditaria era menos dañino al sentimiento del pueblo que los abusos cometidos por un régimen plutocrático, agregando que "nada arruinaría tanto el respeto a las leyes como el espectáculo de las injusticias cometidas por aventureros, que, con la complicidad de los tribunales, se han hecho tan ricos que pueden comprar a los políticos."

La dinámica de las revoluciones liberales y socialistas se inicio en los siglos dieciocho y diecinueve, una época de gran fermento revolucionario en Europa. La revolución liberal de 1789 en Francia rápidamente abrió el camino para la revolución socialista jacobina de 1792; el "liberal" Condorcet fue suplantado con el "comunista" Babeuf, y el golpe de estado pacifico girondino fue seguido por la avalancha de sangre bajo el terror jacobino y la revuelta de los "sans-culottes." Similarmente cien años después, la Revolución de Febrero en Rusia fue seguida por la revolución de Octubre que sustituyo al socialdemócrata Kerensky con el comunista Lenin. E

l liberalismo expulso a la antigua aristocracia, liquido las corporaciones de comercio medievales, alieno a los trabajadores, y entonces fue sustituido frecuentemente por el socialismo. Por consiguiente es interesante observar que luego de su competición con su hermano socialista, el liberalismo hoy esta mostrando mejores resultados tanto en el campo económico como ético, mientras que el credo marxista parece estar en su ocaso. Pero, ¿el liberalismo se convertirá en el único modelo aceptable para todos los pueblos de la tierra? ¿Como es posible que el liberalismo, como encarnación del ideal humanitario y del espíritu democrático, haya siempre creado enemigos tanto en la izquierda como en la derecha, aunque por diferentes razones?

Libre Mercado: La "religión" del liberalismo

El liberalismo puede hacer muchos "tratos" ideológicos con otras ideologías, pero en el aspecto donde permanece intransigente es en la promoción del libre mercado y del libre intercambio de bienes y comodidades. Indudablemente, el liberalismo no es una ideología como otras, y además, no tiene el deseo de imponer una visión absoluta y exclusiva del mundo basada en una dicotomía dualista entre el bien y el mal, el proletario y el burgués, y "los elegidos y los no elegidos." Es mas, el ideal liberal no tiene ese telos tan distintivo que es típico del fascismo y del comunismo. A diferencia de otras ideologías, el liberalismo es exceptivo de cualquier concentración de poder, porque ve en la "inflación" de lo político y en el fervor ideológico, los signos del autoritarismo y peor aún, como han argumentado algunos autores, del totalitarismo.

El liberalismo parece encajar mejor en una polis secularizada, que Carl Schmitt llamó alternativamente "estado mínimo" (Minimalstaat) o estado neutral. En tal sociedad donde la producción ha sido racionalizada y la interacción humana esta sujeta a una reificación constante, el liberalismo no puede (o no desea) adoptar la misma "voluntad de poder" que caracteriza a las otras ideologías. Además, es difícil que una sociedad así pueda demandar el sacrifico de sus ciudadanos por los intereses de algún ideal político o religioso. El libre mercado es visto como un "espacio neutral" (Neutralgebiet), que permite únicamente el conflicto ideológico más minúsculo, que tiene como objetivo superar todos los conflictos políticos, proponiendo que todas las personas son seres racionales cuya búsqueda de la felicidad es sinónimo de la persecución pacifica de su bienestar económico. En una sociedad liberal e individualista, cada creencia política tarde o temprano es reducida a un "asunto privado" cuyo ultimo arbitro de su veracidad es el individuo. El teórico marxista Jurgen Habermas ha llegado a una conclusión

similar, cuando él argumenta que los sistemas liberales modernos han adquirido un carácter negativo: "la política es orientada a la remoción de las disfunciones y riesgos dañinos al sistema; en otras palabras, la política no esta orientada a la implementación de objetivos prácticos, sino a la solución de problemas tecnológicos." [19] El mercado podría así ser visto como una construcción social ideal cuyo principal objetivo es limitar la arena política. Consecuentemente, cada error imaginable en el mercado es explicado como producto del "exceso de política" que impide el libre intercambio de bienes y comodidades.

Una de las frases mas cínicas sobre el liberalismo y el "fetichismo monetario" liberal, no viene de Marx, sino del ideólogo fascista Julius Evola, que una vez escribió: "frente al dilema clásico de elegir entre el dinero o la vida, el burgués paradójicamente respondería lo siguiente: "Toma mi vida, pero ahorra mi dinero." Pese a su carácter presuntamente agnóstico y apolítico, seria erróneo afirmar que el liberalismo no tiene "raíces religiosas." De hecho, muchos autores han remarcado que la implementación del liberalismo ha sido más exitosa en aquellas naciones que se han adherido fuertemente al monoteísmo bíblico. A principios de este siglo, el sociólogo alemán Werner Sombart señalo que los postulados económicos y la ética liberal provienen del legalismo judeocristiano, y que los liberales conciben al comercio, el dinero y a la "santa economicidad" ("heilige Wirtschaftlichkeit") como la vía ideal para lograr la salvación individual espiritual. Mss recientemente, el antropólogo francés Louis Dumont, ha escrito que el individualismo y el economicismo liberal son la transposición secular de creencias judeocristianas, concluyendo que "así como la religión dio nacimiento a una política particular, la política luego engendraría a una cierta economía."

Por consiguiente, escribe Dumont en su libro De Mandeville a Marx, que en la doctrina liberal, la búsqueda individual de la felicidad fue lentamente asociada a la búsqueda del bienestar económico. Él opina que en las sociedades modernas la sustitución del concepto del hombre como ser social por la idea del hombre como individuo fue hecha posible por el judeocristianismo: "fue hecha posible la transición desde un orden social holista (orgánico) a un sistema político organizado por el consenso individual como superestructura en una base económica particular." En otros términos, la idea de la responsabilidad individual ante Dios, dio nacimiento, luego de un largo periodo de tiempo, al individuo y a la noción de la responsabilidad económica que constituye uno de los ejes del contrato social liberal -- una noción totalmente ausente de las sociedades orgánicas y nacionalistas. Así, Emanuel Rackman argumenta que el judeocristianismo jugo un papel importante en el desarrollo del liberalismo ético en Estados Unidos: "esta fue la única base en la que Thomas Paine pudo fundamentar en sus "Derechos del hombre" el dogma de la Declaración norteamericana de Independencia de que todos los son hombres son creados iguales. Y este dogma es básico en el Judaísmo."

Declaraciones parecidas son hechas por Konvitz en Judaism and the American Idea, donde argumenta que la América moderna le debe mucho a las escrituras sagradas hebreas. Feurbach, Sombart, Weber, Troeltsch, y otros han argumentado de forma similar que el judeocristianismo tuvo una influencia considerable en el desarrollo histórico del capitalismo liberal. Por otra parte, sí se considera el reciente éxito económico de los países asiáticos de la costa del Pacifico, cuyo ímpetus expansionista a menudo sobrepasa los logros económicos de las naciones marcadas por el legado judeocristiano, uno no debe igualar el éxito económico únicamente con las formas judeocristianas de la sociedad liberal.

¿Igualdad de oportunidades económicas o la Oportunidad para ser desigual?

La fuerza del liberalismo y de la economía de mercado reside en el hecho de que el ideal liberal permite, al menos teóricamente, a todas las personas desarrollar sus talentos de la mejor forma que puedan. El mercado ignora toda la

jerarquía y diferenciación social, excepto aquellas diferencias que resultan de las transacciones económicas. Los liberales argumentan que todas las personas tienen la misma oportunidad económica, y que consecuentemente, cada individuo, al hacer uso de sus talentos y empeño, determinara su status social. Pero los críticos del liberalismo a menudo señalan que esta forma en si misma es dependiente de las condiciones bajo las cuales los principios de la "oportunidad económica" pueden tomar lugar. John Schaar afirma que el liberalismo a transformado el espacio social en una área económica, y que tal formula debería entenderse así: "igualdad de oportunidad para todos para desempeñar esos talentos que son valorados altamente por la economía en un tiempo dado."

Según la lógica de Schaar, cuando los antojos del mercado determinan que bienes, comodidades o talentos humanos son mas demandados, o mas mercadeables que otros, causa que los individuos que no tienen esos talentos o comodidades experimenten una gran injusticia y un sentimiento de exclusión. "Cada sociedad", Schaar continua, "promueve algunos talentos y rechaza otros. Bajo la doctrina de la igualdad de oportunidades, los hombres que podrán realizarse a si mismos y desempeñar sus habilidades son solo aquellos que hacen lo que la sociedad demanda de ellos." Esto significa que las sociedades liberales paradójicamente solo funcionaran correctamente cuando sus miembros compartan una cultura (liberal, ciertamente) y unos objetivos en común. Sin embargo, el liberalismo moderno parece querer eliminar las fronteras nacionales y promover la conversión de estados-naciones anteriormente homogéneos en entidades multiétnicas por medio de los desplazamientos migratorios. Así, el potencial para la disgregación e insastifaccion es maximizado por la implementación exitosa de sus principios económicos.

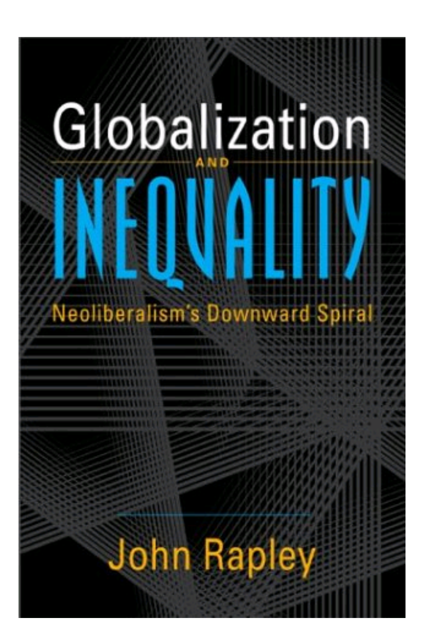
Es más argumentable decir que el éxito del liberalismo engendra sus propios problemas. Así, como Karl Marx ha notado, en una sociedad donde todo se convierte en una comodidad intercambiable, el hombre gradualmente comenzara a verse a si mismo como otra comodidad intercambiable también. Un individuo medio será cada vez menos capaz de seguir sus propios criterios, valores e intereses personales y más bien, se enfocara tenazmente en no ser derrotado en la batalla económica, y a estar siempre acoplado con los intereses del mercado. Según Schaar, tal actitud, a largo plazo, puede tener consecuencias catastróficas tanto para el ganador como para el perdedor: "los vencedores empiezan a considerarse a si mismos como superiores a la humanidad común, mientras que los vencidos son forzados a pensar que son menos humanos." Bajo tal presión psicológica causada por una competición económica incesante, y turbados por el temor de que podrían quedar fuera del juego, un número considerable de personas, cuyos intereses y sensibilidades no son compatibles con las actuales demandas del mercado podrían desarrollar sentimientos de envidia, resentimiento e inferioridad.

Muchos entre ellos aceptaran el juego económico, pero muchos, llegaran, poco a poco, a la conclusión de que la forma liberal de la "igualdad" solo aplica en realidad aquellos que son mas exitosos económicamente. Murray Milner, cuyos análisis son paralelos a los de Schaar, observa que bajo esas circunstancias, la doctrina de la igualdad de oportunidades crea una inseguridad psicológica independientemente de cual sea la afluencia material de la sociedad. "Remarcar la igualdad de oportunidades necesariamente hace mas fluida a la estructura del status social y mas ambigua e insegura a la posición del individuo dentro de ella." La lucha sin fin por las riquezas y la seguridad, que parece no tener limites, puede producir resultados negativos, particularmente cuando la sociedad este en camino de sufrir cambios económicos súbitos. Anthony Flew, en forma similar, escribe que "una 'competición' en la que el éxito de todos los competidores es igualmente probable es un juego de azar, no una competición genuina." Para Milner tal juego económico es impredecible, y "si se extiende indefinidamente, podría llevar al cansancio y al colapso."

Muchos otros autores contemporáneos también argumentan que el mayor desafío para el liberalismo viene del constante incremento del bienestar general logrado por sus éxitos económicos. Recientemente, dos académicos franceses, Julien Freund y Claude Polin han escrito que la sorprendente expansión del liberalismo, que ha resultado en una creciente afluencia general, genera inevitablemente nuevas necesidades económicas y materiales que deben ser satisfechas. Consecuentemente, luego de que la sociedad haya alcanzado un nivel envidiable de crecimiento, la más ligera crisis económica resulta en una caída perceptible en la calidad de vida, que causa rechazo social y posiblemente movilizaciones y cambios políticos.

Tomando una posición un poco diferente, Polin remarca que el liberalismo, según la muy valorada doctrina de los "derechos naturales", tiende, a menudo, a definir al hombre como una especie finalizada y completa, que ya no necesita evolucionar, y cuyas necesidades pueden ser predichas racionalmente. Llevado por un deseo inextinguible que hace que él deba actuar en su entorno físico exclusivamente para mejorar sus bienes terrenales, según la ideología liberal él es impulsado a pensar que la única vía posible para realizar la felicidad es poniendo al bienestar material y el individualismo por sobre todo lo demás.

De hecho, debido a que la "ideología de las necesidades" se ha convertido en un criterio tácito de progreso en el liberalismo, es argumentable que todas las necesidades materiales de las masas anónimas modernas deben siempre ser "pospuestas", porque nunca serán satisfechas. Es más, toda sociedad que pone una esperanza excesiva en la economía, gradualmente llegara a ver la libertad como una libertad puramente económica y el bien como un bien puramente económico. Así, la "civilización mercantil" (civilization marchande), como Polin la llama, debe eventualmente convertirse en una civilización hedonista en busca de placer y amor propio. Esos puntos son similares a aquellos mantenidos por Julien Freund, que también vio en el liberalismo la promoción de una sociedad de necesidades imposibles y de deseos insaciables. Él remarca que "la saciedad y superabundancia no son lo mismo que la satisfacción, porque provocan una nueva insatisfacción." En vez de resolver racionalmente todas las necesidades humanas, la sociedad liberal hace aparecer constantemente nuevas necesidades. Todo sucede, escribe Freund, como si los bien-alimentados necesitarán más que aquéllos que viven en la indigencia. En otras palabras, la abundancia crea una forma diferente de escasez, como si un hombre necesitara de privación e indigencia, "como si el necesitara tener algunas otras necesidades." Uno casi tiene la impresión de que la sociedad liberal deliberadamente provoca nuevas necesidades, generalmente impredecibles, a menudo bizarras. Freund concluye que "mientras mayor sea la racionalización de los medios o de la producción que produzca un incremento en el volumen de los bienes accesibles, mayores serán las necesidades hasta el punto de volverse irracionales."



Esto implica que la dimanica del liberalismo, que continuamente fomenta nuevas necesidades impredecibles, amenaza continuamente los principios filosóficos del mismo racionalismo en el que la sociedad liberal ha construido su legitimidad. En ese aspecto los teóricos socialistas suenan a menudo convincentes cuando argumentan que sí el liberalismo no ha sido capaz de ofrecer la igualdad en la afluencia, al menos el comunismo ofrece la igualdad en la frugalidad!

Conclusión: de la sociedad atomizada al sistema totalitario

El imperialista británico Cecil Rhodes, una vez exclamo: "sí yo pudiera anexaría también los planetas!" De hecho, es una idea muy prometida y bastante digna de los individualistas radicales de Jack London o de los emprendedores de las novelas de Balzac -- pero ¿puede ser realizada en un mundo en el que la vieja guardia capitalista, como señalo Schumpeter, se ha convertido en una especie en extinción?

Es una incógnita saber cómo el liberalismo realizara su odisea en una sociedad en la que aquellos que son mas exitosos en el plano económico tienen que convivir con aquellos con menos logros económicos, en tanto que sus principios igualitaristas prohiben el desarrollo de un sistema moral que justifique esa jerarquía económica, como aquel que sostuvo la sociedad medieval europea. Aparte de las profecías sobre el ocaso de Occidente, es evidente que es mas fácil crear la igualdad en la miseria económica que la igualdad en la afluencia. Las sociedades socialistas evidencian un grado superior de igualdad en ...la mísera. Pero las sociedades liberales, especialmente en los últimos diez años, han sido enfrentadas por un dilema sin fácil resolución; por un lado, sus esfuerzos para expandir el mercado para crear una economía más competitiva han causado la marginalización de algún estrato social. Por otro, sus intentos de crear condiciones mas igualitarias por medio del Estado Benefactor, tienen como consecuencia un desempeño económico mas flojo y el incremento de los controles burocráticos gubernamentales. Como ha sido demostrado antes, la democracia liberal se desvía de la idea de que el "estado neutral" y el libre mercado son presuntamente los mejores obstáculos al avance de las ideologías políticas radicales, y que el comercio, como pensaba Montesqieu, "ablanda los impulsos." Más allá, como resultado del impulso liberal a extender el mercado a nivel planetario, y consecuentemente, a reducir o eliminar todas las formas de proteccionismo nacional contra el flujo de mercancías o de capital, o incluso de mano de obra, el trabajador individual se encuentra en un entorno incomprensible que cambia muy rápido y que es internacional, muy diferente de la sociedad local segura conocida por él en su niñez.

Esta paradoja del liberalismo ha sido descrita muy bien por un lucido observador alemán, el filosofo Max Scheler, que tuvo la oportunidad de observar que el desarrollo errático liberal, primero en la Alemania guillermina y luego en el régimen de Weimar. Él noto que el liberalismo esta condenado a crear enemigos, tanto en el lado derecho como en el izquierdo del espectro político: en la izquierda hace enemigos de aquellos que ven el liberalismo una perversión del dogma de los derechos naturales, y en la derecha, en aquellos que le consideran como una amenaza seria a la sociedad orgánica- comunitaria tradicional. Escribe Scheler "como consecuencia, una gran cantidad de resentimiento aparece en una sociedad como la nuestra, en la cual la igualdad política y otros derechos, es decir, la igualdad social reconocida públicamente, es acompañada de grandes diferencias en poder real, propiedad real y educación real. Una sociedad en la que cada uno tiene el "derecho" a compararse con todos, pese a que en la realidad, el hombre solo puede compararse con nadie." En las sociedades tradicionales según Louis Dumont, esos tipos de razonamientos nunca se desarrollarían en la misma magnitud porque la mayoría de las personas estaban fuertemente arraigadas a sus raíces comunales y al status social que su comunidad les dio. Por ejemplo, India proporciona un caso ejemplar de un país que ha preservado significativamente una comunidad cívica tradicional, al menos en sus pueblos y villas mas pequeñas, a pesar del impacto adverso de su explosión demográfica y del conflicto entre el socialismo gubernamental y el liberalismo del creciente sector industrial de la economía. A diferencia, en el Occidente más industrializado, se puede argumentar que la supervivencia del liberalismo moderno depende de su habilidad para "ir mas allá de si mismo" económicamente.

La necesidad de una expansión económica rápida y constante lleva en si las semillas de la dislocación social y cultural, y

es esta perdida de "raíces" lo que proporciona el semillero ideal para las ideologías radicales. De hecho ¿como el crecimiento sin control podrá aplacar a los proponentes radicales de los derechos naturales, cuya respuesta típica es que es inadmisible que alguien sea un perdedor y otro un triunfador? Frente a la expansión constante del mercado, el individuo desarraigado y alienado en una sociedad en la que el principal criterio valorativo es la riqueza material, podría tender a sacrificar su libertad por la seguridad económica. No siempre parece convincente que las sociedades liberales sean siempre capaces de sostener el "contrato social" en el que dependen para sobrevivir basándolo en la interdependencia material entre los individuos. La economía podría, a veces, conformar un lazo social fuerte, pero no tiene el poder afectivo emocional para inducir al sacrificio propio en tiempos de adversidad.

Probablemente, al ligar a los individuos en una interdependencia puramente económica, y al destruir las relaciones mas tradicionales basadas en el parentesco y la comunidad nacional, el liberalismo moderno ha tenido éxito en crear un entorno dónde, en tiempos de adversidad, el individuo económico intentara sobrepujar, ser más listo y superar en estrategia a todos los otros, por consiguiente, preparando el terreno para "el terror del todos contra todos," y para la aparición de nuevos totalitarismos. En otras palabras, el espíritu del totalitarismo nace cuando la actividad económica oscurece todos los otros aspectos de la existencia social, y el "individuo deja de ser un padre, un deportista, un hombre religioso, un amigo, un colega, etc - para convertirse solo en un actor económico." Encogiendo el aspecto espiritual y privilegiando a las actividades económicas, el liberalismo amenaza sus propios principios de libertad, facilitando así enormemente la aparición de las tentaciones totalitarias. Se puede concluir que mientras los valores económicos permanezcan subordinados a los ideales no-económicos, el individuo tiene al menos algún sentido de seguridad independientemente del hecho de que su vida, fuese a menudo, mas miserable económicamente. Con la emergencia subsecuente del mercado anónimo, gobernado por la igualmente anónima mano invisible, en la sociedad anónima, como Hannah Arent alguna vez señalo, el hombre adquiere un sentimiento de desarraigo y de inseguridad existencial. Por esta razón, las economías liberales modernas del Occidente deben tratar constantemente de asegurar que el milagro económico continúe. En tanto que el éxito económico ha sido convertido en el principal valor moral y los sentimientos comunitarios nacionales han sido tachados de obsoletos, los problemas económicos automáticamente generan una profunda insatisfacción entre aquellos confrontados con la pobreza, que son mas débiles al sentido de "alienación" en el que se ha basado todo el pasado éxito marxista.

Entonces, no se debe excluir la posibilidad de que la sociedad liberal moderna enfrente serias dificultades en algún tiempo futuro al fracasar en ofrecer un crecimiento económico seguro, especialmente, si además continua atomizando deliberadamente a la familia (por ejemplo, reduciendo los matrimonios por medio de un sistema fiscal que favorece el individualismo extremo) y a las comunidades nacionales en beneficio de un único mercado mundial internacional, en conjunto con su acompañante inevitable: el "Hombre internacional." Mientras que cualquier vacilación de la economía mundial, ya bajo presión de la explosión demográfica del Tercer Mundo, podría llevar considerablemente a un resurgir de los totalitarismos de derechas en algunos lugares, es mucho mas probable que en una sociedad internacionalizada el nuevo totalitarismo vendrá de la Izquierda, en la forma de un resurgir del "experimento marxista", que prometería un paraíso económico a una población que ha sido enseñada durante décadas que los valores económicos son los únicos valores que importan. Precisamente porque los "trabajadores del mundo" se verán a si mismos como un proletariado internacional alienado, tenderán a favorecer al totalitarismo marxista internacional, y no a otros movimientos políticos radicales.

Neoliberalismo: la lucha de todos contra todos

Pierre Bourdieu

Cabe preguntarse si el mundo económico es en verdad, como pretende el discurso dominante, un orden puro y perfecto que despliega implacablemente la lógica de sus consecuencias previsibles, dispuesto a reprimir todos los incumplimientos mediante las sanciones que inflige, ya sea de manera automática o, más excepcionalmente, por intermedio de su brazo armado, el FMI o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), y sus políticas: baja del costo de mano de obra, reducción de los gastos públicos y flexibilización laboral.

¿Y si, en realidad, sólo fuera la implementación de una utopía, el neoliberalismo, convertido así en programa político, una utopía que se imagina como la descripción científica de lo real?

Esta teoría tutelar es pura ficción matemática basada en una abstracción formidable, que consiste en poner entre paréntesis las condiciones y las estructuras económicas y sociales que son la condición de su ejercicio. Basta con pensar en el sistema de enseñanza, que nunca se tuvo en cuenta como tal en un momento en que desempeña un rol determinante tanto en la producción de bienes y servicios como en la producción de los productores.

De esta suerte de falla original, inscripta en el mito de la "teoría pura", derivan todas las faltas y todos los incumplimientos de la disciplina económica y la obstinación fatal con la cual se aferra a la oposición arbitraria que hace existir entre la lógica meramente económica, basada en la competencia, y la lógica social, sometida a la regla de la igualdad.

Un discurso diferente

Dicho esto, esta "teoría" originariamente desocializada y deshistorizada cuenta hoy más que nunca con los medios para volverse verdadera, empíricamete verificable. En efecto, el discurso neoliberal no es un discurso como los otros. A la manera del discurso psiquiátrico del asilo, según Erving Goffman, es un "discurso fuerte", tan fuerte y tan difícil de combatir precisamente porque tiene a su disposición todas las fuerzas de un mundo de relaciones de fuerza a cuyas características contribuye, sobre todo orientando las opciones económicas de quienes dominan las relaciones económicas y agregando a estas relaciones de fuerza la propia. En nombre de este programa científico de conocimiento convertido en programa político de acción, se lleva a cabo un inmenso trabajo político que apunta a crear las condiciones de realización y de funcionamiento de la "teoría"; un programa de destrucción metódica de los colectivos.

El movimiento, posible gracias a la política de desregulación financiera, hacia la utopía neoliberal de un mercado puro y perfecto se logra a través de la acción transformadora y destructiva de todas las estructuras colectivas capaces de obstaculizar la lógica del mercado puro: la nación, cuyo margen de maniobras es cada vez más limitado; grupos de trabajo, por ejemplo con la individualización de los salarios y de las carreras en función de las competencias individuales y la consiguiente atomización de los trabajadores; los colectivos de defensa de los derechos de los trabajadores -sindicatos, asociaciones, cooperativas-; la familia misma que, a través de la constitución de mercados por clases de edad, pierde una parte de su control sobre el consumo.

El programa neoliberal, que extrae su fuerza social de la fuerza político- económica de aquellos cuyos intereses expresa -accionistas, operadores financieros, industriales, políticos conservadores y socialdemócratas convertidos a las dimisiones reconfortantes del "laissez- faire", altos funcionarios de las finanzas-, tiende globalmente a favorecer la ruptura entre la economía y las realidades sociales. Y a

construir así, en la realidad, un sistema económico conforme a la descripción teórica. Es decir, una suerte de máquina lógica que se presenta como una cadena de limitaciones que generan los agentes económicos.

La mundialización de los mercados financieros, junto con el progreso de las técnicas de información, asegura una movilidad sin precedentes de los capitales y ofrece a los inversores sociales una rentabilidad a corto plazo de sus inversiones, la posibilidad de comparar de manera permanente la rentabilidad de las más grandes empresas y de sancionar los fracasos relativos. Las mismas empresas, bajo amenaza permanente, deben ajustarse rápidamente a las exigencias de los mercados, con el riesgo de perder, como se dice, "la confianza de los mercados" y el respaldo de los accionistas que, preocupados por obtener una rentabilidad a corto plazo, cada vez son más capaces de imponer su voluntad a los gerentes, de exigirles normas y de orientar sus políticas en materia de contratación, empleo y salario.

Así se instaura el reinado absoluto de la flexibilidad, con los contratos temporarios o las pasantías y la instauración, en el seno de la empresa, de la competencia entre filiales autónomas, entre equipos y entre individuos a través de la individualización de la relación salarial. Objetivos individuales, reuniones individuales de evaluación, evaluación permanente, incrementos individualizados de salarios, carreras individualizadas, estrategias de "responsabilización" que tienden a asegurar la autoexplotación de ciertos cuadros que, aunque simples asalariados bajo una fuerte dependencia jerárquica, son responsabilizados por sus ventas, sus productos, su sucursal, su revista, etcétera, como si fueran "independientes". Exigencia de "autocontrol" según las técnicas de "gestión participativa", infinidad de técnicas de obligación racional que, al imponer el trabajo en condiciones de urgencia, ayudan a debilitar o a abolir las solidaridades colectivas.

La institución práctica de un mundo darwiniano de una lucha de todos contra todos, en todos los niveles jerárquicos, que encuentran los motores de la adhesión a la tarea y a la empresa en la inseguridad, el sufrimiento y el estrés, seguramente no podría triunfar tan exitosamente si no encontrara la complicidad de los hábitos precarizados que produce la inseguridad y la existencia, en todos los niveles jerárquicos, incluso entre los más altos, de un ejército de reserva de mano de obra docilizada por la precarización y por la amenaza permanente del desempleo.

La máquina infernal

El fundamento último de todo este orden económico es la violencia estructural del desempleo, de la precariedad y de la amenaza de la suspensión: la condición del funcionamiento "armonioso" del modelo micro-económico individualista es un fenómeno de masas: la existencia del ejército de reserva de los desempleados.

Esta violencia estructural pesa también sobre lo que se llama el contrato de trabajo. El discurso empresarial nunca habló tanto de confianza, cooperación, lealtad y cultura empresarial como en una época en la que se obtiene la adhesión a cada instante haciendo desaparecer todas las garantías temporales.

Vemos así que la utopía neoliberal tiende a encarnarse en la realidad de una suerte de máquina infernal, cuya necesidad se impone incluso a los dominantes. Como el marxismo en otro tiempo, con el cual tiene muchos puntos en común, esta utopía suscita una creencia profunda, la "free trade faith" (fe en el libre comercio), no sólo de los financistas, los gerentes de las grandes empresas, etcétera, sino también en quienes encuentran en ella la justificación de su existencia, como los altos funcionarios y los políticos que sacralizan el poder de los mercados en nombre de la eficacia económica, que exigen la abolición de las barreras administrativas o políticas capaces de fastidiar a los capitalistas en la búsqueda puramente individual de la maximización de la ganancia individual, que quieren bancos centrales independientes y que pregonan la subordinación de los Estados nacionales a las exigencias de la libertad económica.

Sin compartir necesariamente los intereses económicos y sociales de los

verdaderos creyentes, los economistas tienen bastantes intereses específicos en el campo de la ciencia económica como para hacer una contribución decisiva a la producción y la reproducción de la creencia en la utopía neoliberal.

Alejados por toda su existencia y toda su formación intelectual, la mayoría de las veces puramente abstracta y teórica, del mundo económico y social tal cual es, están inclinados a confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas. Confiados en modelos que prácticamente nunca pueden someter a la prueba de la verificación experimental, inclinados a mirar desde arriba los progresos de otras ciencias históricas, cuya verdadera necesidad y profunda complejidad son incapaces de comprender, participan y colaboran en un cambio económico y social que no puede resultarles desagradable ya que tienden a hacer real la utopía ultraconsecuente (como ciertas formas de locura) a la que dedican su vida.

Y, sin embargo, el mundo es así, con los efectos inmediatamente visibles de la implementación de la gran utopía neoliberal. No sólo la miseria de una fracción cada vez mayor de las sociedades más avanzadas económicamente, el crecimiento extraordinario de las diferencias entre los ingresos, la desaparición progresiva de los universos autónomos de producción cultural mediante la imposición de los valores comerciales, sino también -y sobre todo- la destrucción de todas las instancias colectivas capaces de contrarrestar los efectos de la máquina infernal. Y también la imposición de esta suerte de darwinismo moral que, con el culto del ganador, instaura la lucha de todos contra todos y el cinismo como normas de todas las prácticas sociales.

La paradoja del presente

¿Podemos esperar que la masa extraordinaria de sufrimiento que produce este tipo de régimen político-económico algún día sea el principio de un movimiento capaz de detener la carrera hacia el abismo? Estamos frente a una extraordinaria paradoja: por un lado, los obstáculos en la realización del nuevo orden, el del individuo solo pero libre, hoy son considerados imputables a rigideces y arcaísmos, y toda intervención directa y consciente -al menos cuando proviene del Estado- es desacreditada de antemano. Pero al mismo tiempo, la permanencia o la supervivencia de las instituciones en vías de desmantelamiento, el trabajo de todas las categorías de trabajadores sociales y todas las solidaridades sociales y familiares son los que hacen que el orden social no se sumerja en el caos.

El paso al "liberalismo" se logra de manera insensible, por tanto imperceptible, ocultando así sus efectos más terribles a largo plazo. Efectos que disimulan, paradójicamente, las resistencias que suscita de parte de quienes defienden el orden antiguo, las solidaridades antiguas.

Pero estas mismas fuerzas de "conservación", que fácilmente se pueden tratar como fuerzas conservadoras, también son fuerzas de resistencia a la instauración del nuevo orden, que pueden convertirse en fuerzas subversivas.

Si podemos conservar alguna esperanza razonable, tiene por protagonista a lo que todavía queda de estas fuerzas, las cuales -bajo la apariencia de defender simplemente un orden desaparecido y los "privilegios" correspondientes- deben trabajar para construir un orden social que no tenga por única ley la búsqueda del interés egoísta y la pasión individual por la ganancia, y que dé lugar a colectivos orientados hacia la búsqueda racional de fines colectivamente elaborados y aprobados.

Entre estos colectivos -asociaciones, sindicatos, partidos- cómo no darle un lugar especial al Estado nacional o, mejor aún, supranacional, capaz de controlar e imponer las ganancias obtenidas en los mercados financieros y contrarrestar la acción destructiva que estos últimos ejercen en el mercado del trabajo, organizando la elaboración y la defensa del interés público que, queramos o no, no saldrá jamás de la visión del contable que la nueva creencia presenta como la forma suprema del logro humano.

La impostura liberal

Adriano Scianca

El liberalismo tiene, como ideología, una función precisa en la historia occidental: la de sustituir al marxismo en el papel de paradigma dominante después del final de la Guerra Fría. Porque, efectivamente, ha habido un momento en que las clases cultas europeas "no podían más que proclamarse marxistas", casi como si el sistema del filósofo de Tréveris representase la vanguardia de todo el bloque igualitario. Las cosas no han salido demasiado bien. El marxismo que, de hecho, se imponía todavía de manera ideológica, era aun así una parte que aspiraba con imperfecciones a ser el todo. Además, su verificación histórica ha desagradado a la larga incluso a los más obtusos guardianes de la ideología. ¿Y entonces? Entonces, se han redescubierto todos liberales. Caído el Muro de Berlín, se ha descubierto que, en la práctica, comunista no lo había sido nadie, que, en el fondo, todos han estado siempre del lado de los derechos humanos, que el mercado no era, después de todo, ese instrumento de Satán tal y como pensaban, que el Sol del Porvenir quizás salía por la Gran Manzana y no por Leningrado. Todos liberales y todos americanos. El pensamiento único se ha cambiado de chaqueta. Y así volvemos a ser lo que éramos desde el principio.

Las diversas corrientes

Pero, ¿qué es el liberalismo, este nuevo dogma ideológico de principios de milenio? Hay que decir, ante todo, que existen diversas corrientes en el interior de la nebulosa liberal, entre las que no podemos más que citar, al menos, la utilitarista (Bentham: "mayor felicidad para el mayor número de personas"), la anarco-capitalista (el mercado es un orden espontáneo que se autorregula y según tal modelo hay que reformular toda la sociedad) y la liberal (la sociedad debe realizar lo justo-no el bien- y el Estado debe garantizar que tal realización sea efectiva). Esta última- la versión de los Rawls, de los Dworkin, de los Larmore, todos profundamente deudores de Kant- es la que en mayor medida se ha impuesto durante los últimos años en el debate académico. Las razones de este éxito son obvias: "el pensamiento de Rawls (como el de Jürgen Habermas) viene que ni pintado para legitimar la categoría emergente de los 'social-liberales': los reformistas de una izquierda en crisis que no quiere echar a perder las frutas frescas de la igualdad con las frutas pochas de la revolución" (1). Por otra parte, los sectores más pragmáticos de la alta finanza y de la política a esta última sometida no han desdeñado la posibilidad de dejarse seducir por escuelas liberales menos angelicales, como la corriente que se desarrolla de von Mises a von Hayek y después de estos a Milton Friedmann y sus tristemente célebres Chicago Boys, los cuales en su momento ejercieron una destacada influencia sobre Reagan y Thatcher (por no hablar de Pinochet).

El individualismo liberal

Muchas familias de pensamiento, por tanto, pero una sola visión del mundo, por lo menos, en lo esencial. Para Alain de Benoist, el liberalismo se puede definir genéricamente como una doctrina económica que tiende a hacer del modelo del mercado autorregulador el paradigma de todos los hechos sociales (no siendo el liberalismo político otra cosa que la aplicación a la política de tal esquema), y también como una doctrina que se funda sobre una antropología de tipo individualista (2). Estos dos aspectos tienen un punto en común: ambos están contra las identidades colectivas. Ideología del individuo, de la masa y de la "sociedad" (Gesellschaft), el liberalismo es por naturaleza hostil a la persona (3), al pueblo y a la "comunidad" (Gemeinschaft).

Partiendo del individuo, el liberalismo tiende a desintegrar todos los vínculos sociales que vayan más allá de éste. Dotado de una primacía "al mismo tiempo descriptiva, normativa, metodológica y axiológica" (4) sobre toda forma de

comunidad, el individuo es visto como la única realidad y el principio de toda evaluación, una mónada autosuficiente respecto a la cual toda colectividad es derivada por simple añadidura (perspectiva antiholística: el todo es sólo la suma de sus partes).

Capitalismo y derechos humanos

Ahora, este átomo social no es ni más ni menos que el homo oeconomicus, el individuo que calcula los propios intereses gracias a una racionalidad "pura", economicista, distanciada de todo contexto y de toda tradición y está además dotado de originarios derechos "inalienables". Se puede ver cómo el liberalismo tiene en el capitalismo su "forma" y en la religión de los derechos del hombre su "contenido". Los derechos pertenecen al individuo en cuanto tal, no derivan de ninguna cultura particular ni son conferidos por ninguna autoridad. La autoridad, al contrario, debe sólo encargarse de garantizarlos. "Al ser anteriores a cualquier forma de vida social, (los derechos individuales) no vienen acompañados inmediatamente de deberes, ya que los deberes implican, precisamente, que exista un inicio de vida social" (5). Por tanto, derechos sin deberes. De ahí una visión necesariamente conflictiva de las relaciones intersubjetivas: yo tengo el "derecho" de hacer valer mi interés respecto a los otros, mientras que con respecto a ellos no estoy obligado por ningún vínculo, autoridad o norma. El escenario que se configura es el de la ley de la jungla de marca capitalista. No por casualidad el primero de los derechos inalienables es el de la propiedad. El interés material es el primer motivo de preocupación para el individuo liberal y es sólo para satisfacer mejor esta "búsqueda de la felicidad" por lo que decide asociarse en una colectividad. Así Locke: "el fin mayor y principal por el que los hombres se unen en Estados y se someten a un gobierno es la salvaguardia de la propiedad" (6).

El contrato originario

Toda forma de vida asociada, por tanto, es elegida racionalmente por el individuo en relación con la propia conveniencia utilitarista. Se estrechan relaciones sociales si y cuando conviene. Por esto el problema del Estado es abordado por los liberales desde el mero punto de vista de la eficiencia, con independencia de toda pertenencia concreta y vivida. El constante recurso, desde Locke a Rawls (pero no en Hayek) a la ficción del "contrato originario" se justifica desde esta óptica: en una hipotética situación originaria de igualdad, los individuos elegirían la sociedad más justa sin estar condicionados por "irracionales" influjos culturales. Y ni que decir tiene que los principios determinados de esta forma serán válidos universalmente, en todo lugar y en toda época.



Adriano Scianca

He aquí lo que significa el hecho de que para los liberales lo justo prevalece sobre el bien: la moralidad determinada con la ficción contractualista expresa una justicia universal que debe ser garantizada por el Estado, mientras las ideas particulares del bien se sitúan en la esfera privada en la que el ciudadano es libre de adherirse al estilo de vida que quiera. La concepción del estado, por tanto, queda empobrecida: al no tener que promover un proyecto político centrado en una idea de bien común, el Estado se convierte en una máquina, una empresa, cuyo fin es puramente burocrático y administrativo. La política es entonces sólo una técnica de gestión que apunta a la eficiencia.

Estado y mercado

Para las corrientes anarco-liberales, además, el estado debe ser casi suplantado por el mercado. Este último, para los distintos Friedmann, von Hayek, von Mises, es el modelo por excelencia de toda organización social, siendo considerado inocente, justo y tendente hacia el equilibrio espontáneo. Oponiéndose a los modelos organizativos de tipo jerárquico (en los que

la decisión se toma en los niveles más altos de manera arbitraria- así lo creen los anarco-liberales – y se comunica gradualmente a los niveles inferiores, imponiéndose sólo por autoridad), el mercado sería naturaliter democrático: un cliente entra en una tienda y pide un producto, el vendedor lo pide al distribuidor, el distribuidor a la fábrica y así sucesivamente. Una organización de tipo mercantil parece, por tanto, mucho más justa y eficiente que una organización clásicamente política, cuya naturaleza "decisionista" sería irracional y precursora de catástrofes. Incluso un Constant o un Kant estuvieron, en su momento, convencidos de que el mercado, imponiéndose de manera total, eliminaría las guerras y establecería una paz perpetua; ilusiones del siglo XVIII, se dirá. Y sin embargo, un Habermas o un Antiseri han tenido el valor de afirmar ingenuidades similares incluso en nuestros días, después de casi dos siglos de agresiones y guerras emprendidas por el país mercantil por excelencia. Pero, como se sabe, una religión no teme las refutaciones de la realidad.

El Yo pobre

Ahora, lo que en el liberalismo aparece ante todo como aberrante es sin duda el planteamiento individualista. La idea liberal del Yo es pobre, irreal, deshistorizada. El "¿quién soy yo?", en la concepción liberal, es totalmente olvidado y reemplazado por un abstracto "¿qué fines debo elegir?" o por un "¿cómo puedo maximizar mis ganancias?"; pero estas últimas preguntas no tienen razón de ser sin la primera. En primer lugar, la idea de la "elección racional" orientada de forma utilitarista se basa en una concepción de la psique humana simplista y reduccionista, en neta contraposición a los resultados más recientes de las ciencias neurocognitivas (7). No se entiende, además, qué puedo decidir sobre mi existencia y sobre las metas que quiero alcanzar si no estoy situado ya en un horizonte de sentido, en una cultura, en una tradición. Nacemos siempre en una determinada situación, en un cierto contexto, en medio de una tradición particular con la que tendremos que medirnos, aunque sea incluso para distanciarnos de ella. En la realidad, los individuos tal y como los concibe el liberalismo- sin memoria, inmunes a la casualidad y fuera de la historia, agentes morales que "durante todo el curso de su vida son seres perfectamente racionales, que gozan de plena salud y nunca se ven afectados por ningún problema" (8) - no han existido jamás.

El Nosotros está antes que el Yo

Tampoco la realidad parece que confirme los absurdos del "contrato originario". Aunque este último sólo fuese un mero expediente metodológico, de todas formas, queda por explicar cómo se puede formular una teoría política partiendo de una hipotética situación que, aunque no se considere que haya sucedido realmente, contradice en cualquier caso todos los datos histórico-antropológicos en nuestra posesión acerca de la naturaleza del ser humano. Que los liberales crean o no en la naturaleza histórica del contrato originario es secundario; la cuestión es que tal contrato traza una antropología totalmente falsa y que, por tanto, no puede ni siquiera admitirse como hipótesis. El hombre se encuentra desde siempre inmerso en la historicidad y, por tanto, desde siempre tiene experiencia del otro. El Nosotros es más originario que el Yo. El hombre nunca ha "decidido" de forma utilitarista ser el animal político que es, pero siempre lo ha sido. Hay que partir de este punto, de que el hombre es un ser concretamente situado en una tradición histórica y en una red de relaciones intersubjetivas. Cualquier otro punto de partida es onírico, irreal, utópico.

Tecnocracia

La idea del Estado y de la sociedad que deriva lógicamente de tal perspectiva distorsionada tiene, además, todos los rasgos de la pesadilla tecnocrática.Reducido a protegernos de los ladrones y del fuego, como decía Nietzsche, el Estado liberal ya no es portador de una idea de vida buena y de bien común, debe tan sólo concebir la mejor forma de alcanzar unos fines que ya se dan por sentados. Nada más. Por tanto, es obvio que gobernar es cada vez más un factor de competencia técnica, cosa de pocos "expertos", con muchas alusiones a la pretendida soberanía del pueblo

"ignorante". Todavía se organizan elecciones, pero cada vez son más inútiles, ya que la política se convierte en asunto exclusivo del banquero Ciampi, del empresario Berlusconi, del oligarca Dini, del gestor Prodi y de sus innombrables superiores que, por lo menos, ni siquiera fingen que son demócratas. Desterrada queda toda voluntad de Grosse Politik: "uno no se presenta en Maratón o en Salamina con ejércitos formados por consumidores" decía ya Jean Thiriart. Imaginemos la respuesta de un interlocutor liberal à la Popper: "¡Pero la Gran Política sólo genera desastres!"; y bien, por cuanto a nosotros respecta, no somos capaces de pensar en desastres mayores que la rapiña y la usura institucionalizadas en el Nuevo Orden liberal que depreda y asesina hombres, pueblos y almas.

(1) Charles Champetier, I comunitaristi contro il liberalismo, en Diorama n. 203, abril 1997.

(2) Alain de Benoist, Il liberalismo contro le identità collettive, en Trasgressioni n. 28, Mayo-Agosto 1999

(3) Para la diferencia entre persona e individuo véase , entre otros , Julius Evola, Los hombres y las ruinas.

(4) Alain de Benoist, op. cit.

(5) Alain de Benoist, op. cit.

(6) John Locke, Il secondo trattato sul governo, Rizzoli, Milano 1998

(7) Cfr George Lakoff (Il sé neurocognitivo, in Pluriverso, vol. 1, num. 5, 1996): "Kahnemann y Tversky han demostrado, en una amplia serie di experimentos, que en varias situaciones el pensamiento basado en prototipos y marcos va contra los intereses del sujeto (tal y como es definido por las teorías del autointerés fundadas en la teoría de la probabilidad y de la lógica). Por tanto, la naturaleza específica de nuestros sistemas conceptuales elimina la eventualidad de que podemos actuar sólo con vistas a maximizar nuestros intereses"

(8) Alasdiar MacIntyre, Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes, Paidós, Barcelona, 2001.

Una crítica liberal del liberalismo

Adrián Fernández Martín

Sobre el libro de John Gray, Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal, Paidós, Barcelona 2001

Todas las reseñas de este libro de Gray recuerdan lo mismo. El otrora Pope del liberalismo europeo más ultra, el antaño consejero de la Thatcher, se revela hoy un traidor al dogma. Entre Gin-Tonic y Gin-Tonic la que fuera «dama de hierro», furibunda anticomunista, dicen que se pregunta: «¿qué le ha pasado a este Gray? Acaso no era de los nuestros». En buena medida sigue siendo de los suyos. Su libro, es cierto, como el anterior Falso amanecer, es una dura crítica de los resultados y deficiencias del programa liberal clásico aplicado a nuestros días. Pero Gray no se ha pasado al enemigo, su crítica al liberalismo es una crítica liberal. Si en su momento fue un liberal dogmático y ultra, hogaño la toma con Rawls y se convierte en una suerte de relativista hobbesiano. Esa es la tesis inicial del libro: existen dos tradiciones liberales y tales vienen determinadas por su concepción de la tolerancia.

Las dos tolerancias

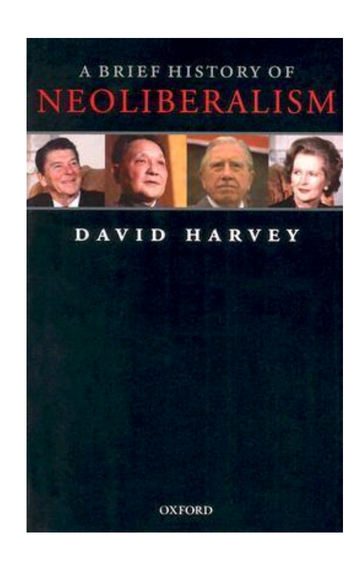
Los orígenes del Estado liberal se remontan, dice Gray, a las guerras europeas de religión, a la búsqueda, en una sociedad fracturada, de un modus vivendi fundado en la tolerancia. Desde entonces, si bien no ha cambiado apenas el discurso liberal, sin duda sí lo ha hecho el mundo. De todas maneras, aunque haya habido una línea triunfante, en el liberalismo se apuntaron dos proyectos políticos, fundados cada uno de ellos en dos concepciones diferentes de la tolerancia. Por un lado, pensadores como Locke entendieron la tolerancia como un ideal de consenso

racional sobre la buena vida. La tolerancia, así entendida, es un remedio para las limitaciones del entendimiento y respalda una convergencia ideal última de valores: la diversidad de modos de vida se asume en la medida en que se considera que está destinada a desaparecer. Esta tolerancia requiere de un régimen político universal: el Estado liberal.

Hobbes encarnaría la otra concepción de la tolerancia, la que sostiene que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida y que la tolerancia es ante todo un método para alcanzar un compromiso de paz y coexistencia entre diferentes modos de vida y, por tanto, realizable en diferentes regímenes políticos, que no se agotan en el Estado liberal. Si el liberalismo tiene futuro, piensa Gray, habrá de desarrollarse en esta vía, pues, como resultado de las presentes migraciones, en casi todas las sociedades actuales coexisten varios modos de vida, siendo el consenso en valores, en estas condiciones, absolutamente imposible. La falta de valores comunes –tal es la tesis principal del libro que nos ocupa– no es óbice para una vida común, tan sólo obliga al liberalismo a replantearse sus objetivos: definir el ideal de una sociedad no fundada en creencias comunes.

Lo primero de lo que ha de darse cuenta el liberalismo, afirma Gray, es de que aún cuando la historia de la filosofía ha estado caracterizada por un ideal de armonía de valores, la historia real del mundo nos muestra que tal objetivo nunca se ha logrado. Nunca ha existido un consenso sobre virtudes, valores o modos de vida. La filosofía moral ha tendido a interpretar los conflictos de valores como síntomas de error y no una parte misma de la vida ética. La propuesta del modus vivendi comienza por admitir que, en la vida ética, el conflicto de valores es inevitable, que no es posible el consenso racional universal, que los humanos siempre tendrán razones para vivir de maneras diferentes y que cuando estos modos de vida son rivales, ninguno de ellos es necesariamente mejor. El objetivo de la filosofía del modus vivendi no es, pues, eliminar el conflicto, sino conciliar en una vida en común a individuos con valores distintos, y para ello no precisamos compartir valores, sino instituciones en las que esas formas de vida puedan coexistir.

Otra de las tesis duras defendidas por Gray es que, de entre los muchos tipos existentes de vida buena, algunos no son ni mejores ni peores, sino simplemente inconmensurables, valorables de diferente modo. En la medida en que el bien es plural pueden surgir conflictos entre valores para los cuales no hay una sola solución correcta y ante los cuales personas igualmente razonables, pero con distintas tradiciones morales, propondrían soluciones diferentes. Si la vida ética alberga conflictos de valores, cuya resolución no es unívoca, ésa es una verdad que debemos aceptar, no algo que debamos intentar evitar para lograr una falsa consistencia lógica.



Rawls ha pretendido, a juicio de Gray, eludir esta evidencia de la pluralidad de valores mediante el expediente artificial de una «teoría de la justicia». Considera Rawls, en opinión de Gray, que su concepción de la justicia puede ser aceptada por personas que tienen diferentes concepciones del bien. Para ello requerimos definir una Constitución ideal, universalmente aplicable, que especifique un marco fijo de libertades básicas y derechos humanos. Este marco establecería los términos en los que los diferentes modos de vida pueden coexistir y resolver sus conflictos cumpliendo con las exigencias de la justicia. Sin embargo, no es posible un consenso sobre el significado de la justicia. La idea de justicia está determinada

por las diferentes concepciones del bien y la buena vida, y cuando la sociedad es axiológicamente plural habrá tanta divergencia en puntos de vista sobre la justicia como sobre el bien. Igualmente ocurre cuando Rawls sostiene, afirma Gray, que la justicia puede realizarse en distintos sistemas económicos, siempre y cuando cumplan con ciertos principios de distribución, lo que implícitamente supone la posibilidad de un consenso sobre cuestiones distributivas que abarque los distintos modos de vida. Sin embargo, en la medida en que los diferentes modos de vida están animados por diferentes ideales del bien, habrá, cree Gray, diferentes concepciones sobre la distribución.

Un primer paso en favor de esta doctrina del modus vivendi fue el trabajo Mill, Sobre la libertad. La presencia de una idea romántica de cultura atraviesa su concepción de la tolerancia, sugiriéndole que las formas de vida pueden ser diversas. En la medida en que Mill creyó que una era la forma de vida buena, defendió la tolerancia como camino intelectual. En cambio, en la medida en que creyó, como romántico, que los hombres pueden desarrollarse de diferentes modos, interpretó los valores rivales como los diferentes modos en los que los hombres pueden vivir bien y ser distintos. Al creer en la posibilidad de un consenso sobre valores, Mill se comportó como un liberal clásico; pero al afirmar que los humanos pueden vivir bien de diferentes maneras, era un pluralista axiológico. En una línea similar Berlin, en «Dos conceptos de libertad» intentó fundar el valor de la libertad negativa en la misma pluralidad de valores. Defendió la libertad no porque permita el descubrimiento del mejor modo de vida sino porque permite a la gente ser distinta. Sin embargo, en opinión de Gray, el intento berliniano de fundar el liberalismo en una ética pluralista se derrumba, pues, si hay muchos valores irreductibles que no pueden ser ordenados con una única escala, la libertad negativa sólo puede ser un bien entre muchos.

Valores plurales

Pero, ¿qué quiere decir Gray con valores inconmensurables? Acaso sirva uno de sus ejemplos. Decir que la amistad y el dinero son incomparables no significa que la amistad sea mejor que el dinero. Significa que no pueden ser comparados por su valor. Eso no es óbice para que quien entiende tal cosa pueda verse obligado, por los motivos que sea, a elegir y de hecho lo haga. En tal caso no está cambiando algo que tiene un valor infinito por algo que tiene menos valor. Está eligiendo entre modos de vida y puede que tenga buenas razones para su elección.

Considera Gray que todos los intentos filosóficos por eludir el hecho del pluralismo de valores yerran en lo mismo, a saber: o bien se comprometen con la imposibilidad de realizar elecciones razonables entre valores inconmensurables, o bien lo hacen con la idea de que una elección solamente es racional, si existe solamente una solución unívoca correcta. Sin embargo, el pluralismo axiológico considera que en los conflictos entre valores inconmensurables pueden hacerse elecciones incompatibles que son correctas. Los valores inconmensurables no obstruyen el camino del razonamiento moral, sino que constituyen el espacio en el que se desarrolla tal razonamiento. De hecho, en la vida corriente, arguye Gray, constantemente sopesamos, razonamos y discutimos valores inconmensurables.

Conflicto de libertades

La ortodoxia liberal afirma que son precisamente los conflictos de valor lo que da legitimidad a los regímenes liberales, ya que permiten que puntos de vista contradictorios convivan en condiciones que todos aceptan como justas. En su Teoría de la Justicia Rawls considera que la justicia exige que cada persona tenga la mayor libertad posible compatible con que otras personas tengan la misma libertad, de modo que la libertad sólo puede ser restringida a favor de la libertad. Sin embargo, los juicios sobre la mayor libertad posible dependen de la evaluación que se haga sobre la importancia de los intereses que las diferentes libertades protegen. Rawls parece que implícitamente considera que cualquier persona estará de acuerdo en cuál es esa mayor libertad posible. Sin embargo, afirma Gray, la idea de mayor libertad posible tiene contenido definido sólo en la medida en que aplicamos

nuestras concepciones del bien. En conclusión, si el ideal de libertad más extensa posible sólo adquiere un contenido definido al invocar unos valores concretos, los regímenes liberales no pueden defenderse con el argumento de que contienen un sistema de libertades que todas las personas razonables deben aceptar. Igual que los regímenes no-liberales, los regímenes liberales encarnan unas concepciones específicas de la buena vida.

Rawls da por sentado también que las reglas de la justicia tienen un único significado. Sin embargo, lo cierto es que personas con diferentes concepciones del bien hacen juicios diferentes cuando aplican la misma regla, luego las concepciones opuestas del bien reaparecerán como aplicaciones incompatibles de los mismos principios liberales. El sistema rawlsiano es un intento de eludir juicio político mediante la aplicación de supuestas leyes universales axiológicamente neutras. Lo que inhabilita la empresa de Rawls es que las aplicaciones incompatibles de sus principios pueden justificarse mediante diferentes concepciones del bien.

En Liberalismo político Rawls reemplaza la idea del sistema de libertad más extenso posible por una relación de las libertades básicas: el derecho de voto, la libertad de expresión y reunión, la propiedad personal, y otras libertades liberales. Pero con esto no se evita el conflicto de libertades, pues, personas con diferentes valores harán juicios diferentes sobre las libertades básicas y su aplicación y desarrollo. Además, las libertades básicas rawlsianas pueden entrar en conflicto. La libertad de expresión choca con la libertad de no sufrir agresiones racistas, el derecho a la intimidad choca con la libertad de prensa, a veces la libertad de hacer proselitismo pone en peligro la libertad culto. Estos conflictos no pueden eliminarse ajustando o regulando libertades. Su solución –éste sería para Gray el fundamento del modus vivendi– pasa necesariamente por la negociación y el pacto político. Es por ello que diferentes Estados liberales hayan regulado estos conflictos de diferentes modos. Nuevamente, afirma Gray, encontramos que la solución correcta a un conflicto de valores, en este caso de libertades, no es unívoca. Rawls se ve obligado a suponer que las libertades básicas forman un «esquema coherente» porque su doctrina política sobre las libertades no explica cómo han de solucionarse esos conflictos. Al contrario, está diseñada para suprimirlos, ya que sólo si los derechos y libertades fundamentales no pueden plantear demandas incompatibles, es posible aislar la justicia de los conflictos de valor.

Las libertades en conflicto no son un rasgo peculiar de la doctrina rawlsiana. Ahí está Nozick, para quien las limitaciones secundarias son los límites contra cualquier agente público o privado que trate a las personas como meros recursos. Sin embargo, las limitaciones secundarias no pueden tener todas el mismo peso y cuando entran en conflicto alguna debe primar. Supongamos que el único modo de impedir un asesinato requiere de un robo menor. Entonces, una limitación contra la violación de la propiedad compite con una contra la violación de la vida. Si se acepta que las limitaciones secundarias pueden tener distinto peso, entonces las violaciones de las limitaciones con menor peso pueden ser permisibles o incluso exigibles, si son necesarias para impedir violaciones de mayor peso. Pero, en la explicación de Nozick no hay nada sobre cómo han de resolverse estos conflictos. No podemos explicar las diferencias de grado entre derechos sin considerar los distintos intereses que resultan afectados y cuando nuestras nociones del bien divergen, también divergen nuestras concepciones sobre los derechos. Luego, volvemos al problema inicial, a saber, que no se puede construir una filosofía liberal al margen de toda concepción de la buena vida.

El liberalismo de Mill tiene muchas ventajas, a la hora de resolver los conflictos entre libertades, sobre las filosofías basadas en los derechos. En Sobre la libertad su principio de libertad se basa en argumentos sobre los intereses humanos. Mill intentó formular un principio sobre la restricción de la libertad que pudiera ser aceptado por todas las personas, a saber: «la libertad puede restringirse sólo sin con ello se impide

daño a otros». Sin embargo, el principio de Mill no da los resultados esperados, pues, personas con concepciones diferentes del bien pueden formular juicios diferentes sobre qué es lo que constituye un daño, luego, personas con diferentes concepciones del bien discreparán sobre cómo aplicar el principio.

Las filosofías liberales en las que la igualdad es el valor central no quedan menos tocadas, pues, valores diferentes apoyan igualdades rivales. Los ideales de igualdad difieren porque seleccionan diferentes intereses humanos como los más importantes: para algunos la justicia exige igualdad de recursos, para otros igual protección social, o igualdad en la satisfacción de las necesidades y otras teorías sostienen que la justicia exige una distribución igualitaria, no de bienes, sino oportunidades. Traigamos de nuevo a Rawls, pide Gray: la medida de desigualdad en la posesión de bienes primarios es justamente la que maximiza las posesiones de los más desfavorecidos. Sin embargo, y aún definiendo cuáles son esos bienes, como de hecho hace Rawls, si los bienes primarios entrar en conflicto y no hay una selección entre bienes primarios rivales que sea unívocamente razonable, entonces no puede aplicarse el principio rawlsiano. Estamos obligados a elegir qué bienes primarios son los que más necesitan los más desfavorecidos. Y, evidentemente, mejorar la situación de los más desfavorecidos no es un ideal unívoco, sino que exige elecciones y concepciones divergentes darán prioridad a diferentes igualdades.

John Gray pasa revista también a los intentos neohegelianos de solventar estos conflictos mediante concepciones locales de la justicia. Cita para ello a M. Walter, quien ha sostenido que en las diferentes esferas de la vida social se aplican diferentes interpretaciones de la igualdad. La igualdad no es lo mismo en la familia, en la escuela o en el mercado, pues, en diferentes contextos sociales se aplican diferentes principios de distribución. No obstante, piensa Gray, esta interpretación de la igualdad en términos de esferas de justicia local se derrumba ante el hecho de que no hay consenso sobre la amplitud y contenido de estas esferas. La familia es un buen ejemplo: los liberales, feministas y fundamentalistas religiosos la conciben de diferentes modos. En tales circunstancias los conflictos sobre la igualdad tampoco pueden solventarse acudiendo al consenso cultural, pues, cuando la sociedad alberga varios modos de vida, hay pocas posibilidades de alcanzar tal consenso.

Finalmente comenta Gray cómo Berlin y Raz han intentado basar los ideales liberales precisamente en los conflictos de valores. Berlin sostiene, como ya comentamos antes, que los bienes de la vida son irreductiblemente diversos, que a menudo no pueden combinarse y que cuando entran en conflicto no siempre hay una solución aceptable para todos. Para Berlin el valor de la libertad negativa radica en que permite a las personas hacer sus propias elecciones entre bienes en conflicto cuyo valor no puede compararse. Por su parte, Raz defiende la libertad de la autonomía personal, de ser el coautor de la propia vida. El valor de la autonomía consiste en que nos permite elegir entre valores allí donde la razón no puede servir de árbitro. Lo que hace valiosa la autonomía es que nos permite hacer elecciones propias entre opciones y vidas que son valiosas pero incompatibles. Sin embargo, si el pluralismo de valores es verdadero, como afirma Gray de hecho, entonces no se pueden considerar una prioridad sobre otros valores ni la libertad negativa de Berlin ni la autonomía personal de Raz. Existen autonomías y libertades negativas rivales y personas con diferentes concepciones del bien valorarán la autonomía de maneras diferentes. Es imposible evaluar la autonomía personal y la libertad negativa sin invocar una interpretación de la buena vida.

¿Y la solución?

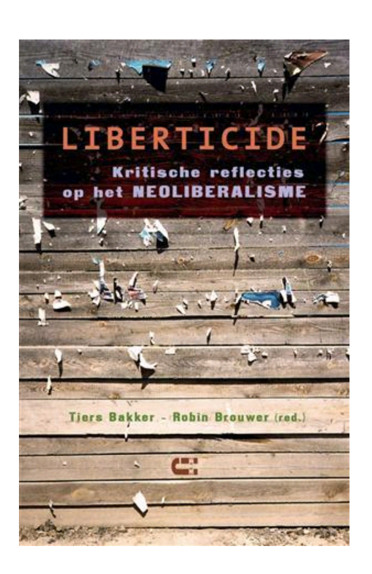
El pluralismo de valores es contrario a las utopías ilustradas socialdemócrata, marxista y liberal. La creencia de que estamos destinados a vivir en una civilización universal es un resto del pasado ilustrado sin fundamento histórico, interpreta Gray. El pluralismo de valores nos conduce a rechazar las filosofías que

aseguran una solución final a los conflictos morales. Por ello, el objetivo del modus vivendi ha de ser alcanzar un compromiso en torno a instituciones comunes, no en torno a valores únicos. La solución que ofrece esta suerte de relativismo político-moral del modus vivendi pasa por los derechos humanos. La filosofía del modus vivendi entenderá los derechos humanos como artículos de paz que permitan un espacio de convivencia a comunidades con valores e intereses en conflicto. Por otro lado, se compromete con la democracia, pero entendida ésta no como derecho de autodeterminación de los pueblos, sino como mecanismo político que permita que diferentes comunidades lleguen a decisiones comunes sin recurrir a la fuerza.

Existen además, afirma Gray, modelos mínimos de legitimidad política que deben aplicarse necesariamente. Todos los regímenes razonablemente legítimos, piensa, requieren del imperio de la ley, la capacidad de mantener la paz, unas instituciones representativas eficaces y un gobierno que los ciudadanos puedan cambiar sin recurrir a la violencia. Requieren además la capacidad de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas para todos y proteger a las minorías de las desventajas. Esto lleva al liberal Gray a admitir que en algunos aspectos la Cuba socialista puede competir en legitimidad con los gringos, y que no basta la presencia de instituciones parlamentarias, elecciones y mercados libres para considerar legítimo a un régimen político.

Estos mínimos de decencia y legitimidad, afirma Gray, no suponen una aplicación universal de los valores e instituciones liberales. Si consideramos la historia contemporánea –dice–, encontramos que los regímenes que satisfacen estos criterios no son exclusivamente liberales. El Imperio Otomano –menudo ejemplo– tenía como principal institución el millets, comunidades religiosas reconocidas y protegidas por la ley que tenían jurisdicción sobre sus propios miembros. Permitía tal sistema que sus practicantes vivieran bajo la jurisdicción legal de su propia comunidad religiosa y dentro de un marco común. Luego, un régimen puede tener un alto grado de legitimidad pese a no ensalzar unos valores claramente liberales.

De los derechos protegidos por la Declaración, el de mayor peso es el que prohibe a los Estados aplicar políticas de genocidio y esclavitud racial, afirma Gray. Con ellos se protegen unos intereses que son genéricamente humanos y cuya vulneración impide desarrollar cualquier tipo de vida humana merecedora de vivirse. Ningún régimen en el que esos intereses sean sistemáticamente vulnerados puede reivindicar un carácter legítimo. Un derecho humano universal se justifica cuando hay un interés humano que podría ser universalmente protegido. Los derechos humanos universales se pueden respetar, empero, en distintos regímenes. A pesar de ser un régimen no-liberal, el Imperio Otomano cumplía uno de los principios determinantes de los derechos humanos universales mediante la defensa de la tolerancia religiosa.



Desde el punto de vista del legalismo ortodoxo liberal, los compromisos que se alcanzan mediante la negociación política carecen de la legitimidad basada en los principios. Los liberales clásicos, piensa Gray, parecen considerar a la política sólo como una segunda opción cuando los principios fallan. Contrariamente a los derechos universales, los pactos políticos son locales, variables y renegociables. Sin embargo, cuando las instituciones democráticas funcionan razonablemente bien, los pactos políticos que se alcanzan

sobre cuestiones profundamente controvertidas se suelen percibir como más legítimos que los procedimientos legales que dan lugar a la promulgación de derechos incondicionales, afirma Gray. Un pacto político, al menos, puede llegar a un equilibrio entre intereses opuestos. Y en la vida real, esto es –piensa Gray– en la política, son preferibles siempre los compromisos a la coherencia, pues, al menos los compromisos incluyen un acomodo entre intereses opuestos.

Lo que las sociedades plurales actuales necesitan no es consenso sobre valores, imposible por otra parte, en opinión de Gray, sino instituciones políticas comunes en las que dirimir los conflictos de intereses y valores. Esta es la vía de investigación que ha de abrir el liberalismo. Si tener una vida común no significa participar en valores, entonces tampoco podemos esperar que esas instituciones comunes sean únicas, pues, las condiciones de coexistencia entre comunidades son demasiado variadas como para que un tipo de régimen sea el más deseable en toda situación. En cualquier futuro concebible en términos realistas, cree Gray, los Estados sólo serán legítimos si reflejan la pluralidad de identidades comunes.

Entre todas las instituciones, el Estado nacional soberano, afirma Gray, ha sido el supuesto de todo el pensamiento liberal. Los liberales clásicos usaron el Estado moderno para debilitar las lealtades locales y regionales. Con esta política se contribuyó a crear el individuo autónomo, el ciudadano. Los individuos autónomos son productos de las culturas nacionales creadas por los modernos Estados nacionales europeos. Las culturas nacionales se construyeron a partir de sus potestades impositivistas, educativas y militares. Sin embargo, a medida que las culturas nacionales homogéneas han empezado a disolverse, el modo de vida de los individuos autónomos está dejando de ser el predominante en las sociedades. A la pluralidad cultural que debilita el Estado nacional hay que añadir, según Gray, las transformaciones militares modernas. Desde el advenimiento de las armas nucleares, las guerras estatales del tipo Clausewitz han disminuido en número e importancia, y surgen ahora todo tipo de modalidades de guerra civil. Cuando la posibilidad de una guerra entre Estados ha disminuido, los Estados nacionales pierden su primacía como expresiones de identidad colectiva.

Sin embargo, sería exagerado sostener que los Estados nacionales están en trance inmediato de desaparición, pues, siguen siendo las únicas instituciones de participación democrática. Además, paralelamente al declive del Estado nacional, ha habido un impresionante aumento del mayor peligro para la coexistencia pacífica: nacionalismo étnico. Donde conviven mayorías y minorías étnicas, piensa Gray, es necesario interpretar la democracia, no como mecanismo de autodeterminación nacional (lo que condenaría a los grupos étnicos minoritarios), sino como medio por el cual comunidades distintas pueden llegar a decisiones comunes.

Es erróneo buscar un único sucesor al moderno Estado nacional. En algunas circunstancias, la delegación de competencias o el federalismo pueden ser útiles. En otros casos las diferencias culturales son tan grandes que la secesión puede ser la única solución. En Chipre y La India la partición es lo único que ha permitido una coexistencia hasta cierto punto pacífica. Otro mecanismo, para Gray, es el consociacionalismo. Un régimen consociacional es aquel en el que las comunidades son portadoras de derechos. Cada comunidad, como en el millets otomano, tiene instituciones propias en las que rigen sus propios valores y leyes, a la vez que comparten un marco común. Los regímenes consociacionales permiten la convivencia entre diferentes modos de vida sin relegar a la esfera privada sus valores distintivos.

El pensamiento liberal sigue dando por hecho la existencia del Estado moderno cuando en gran parte del mundo actual no hay nada que se le parezca. Algunos Estados siguen teniendo un gobierno fuerte, sobre todo en Occidente, pero no ocurre lo mismo en lugares como la extinta Unión Soviética (en paz descanse) o África, donde el Estado

ha perdido el control de la violencia organizada. En los países donde el Estado se ha derrumbado, la principal amenaza para los derechos humanos es, más que la tiranía y el Estado, como antaño pensó el liberalismo clásico, la anarquía. Por todo ello afirma Gray que la fragilidad del Estado hace que nuestra época se parezca más a la era tardomedieval y tempranomoderna que a los últimos doscientos años.

Donde no hay Estado no hay derecho, y donde no hay derecho, afirma Gray como buen hobbesiano, no hay justicia. Si la peor amenaza actual contra la libertad no es el Estado, como pensaron los liberales, sino la anarquía, entonces, de quien tenemos que aprender no es de Rawls o de Hayek, sino de Hobbes. Hobbes creyó que sin un poder común, la vida entre los hombres era imposible. Sin embargo, se equivocaba, sostiene Gray: Cuando los Estados faltan no son los individuos aislados el peligro, sino las comunidades.

Según esta concepción neohobbesiana, los distintos regímenes políticos se juzgan en términos de su capacidad de alcanzar compromisos entre concepciones rivales del bien. El resultado del modus vivendi es una filosofía liberal en la que el bien tiene prioridad sobre los derechos, pero ninguna concepción del bien tiene prioridad sobre todas las demás, dice Gray. La defensa del modus vivendi no se basa en que sea un tipo de valor trascendente que todos los modos de vida están obligados a ensalzar, sino en que todos los modos de vida tienen intereses que hacen que valga la pena intentar llegar a una coexistencia pacífica. La filosofía del modus vivendi asume que las visiones rivales del bien y de los derechos son un rasgo universal e inextinguible de la vida política. Así pues, la misión del nuevo liberalismo ha de ser la de encontrar los mecanismos e instituciones necesarios para la gestión de los conflictos entre culturas que serán siempre distintas.

© El Catoblepas. Revista Crítica del Presente, número 6, agosto 2002.

Leo Strauss y su crítica al liberalismo

Alberto Buela

Sin lugar a dudas la principal influencia intelectual entre los neoconservadores ha sido Leo Strauss quien fue objeto de culto durante sus últimos años en Chicago, y él y algunos admiradores aparecen en la novela de Saul Bellow Ravelstein

Leo Strauss nació el 20 de septiembre de 1899 en en Kirchhain, junto a Marburgo, en la provincia de Hessen, Alemania, hijo de un pequeño y piadoso comerciante judío. Asistió a la escuela secundaria en Marburgo y sirvió como intérprete en el ejército alemán durante la Primera Guerra Mundial. Obtuvo un doctorado en la Universidad de Hamburgo en 1921 por su tesis de filosofía supervisada por Ernst Cassirer. Más tarde viajó a Berlín para trabajar en la Academia de Investigación Judaica. En 1932 obtuvo una beca y abandonó Alemania. Vivió en París y Cambridge hasta 1938, año en que se trasladó definitivamente a los Estados Unidos de América.

La obra posdoctoral de Strauss incluyó estudios sobre Husserl y Heidegger, y en 1930 y 1935 publicó sus primeros libros sobre dos emblemáticos autores judíos como Spinoza y Maimonides. Estos dos primeros trabajos signan de una vez y para siempre el carácter judío del pensamiento de Strass, lo que va a condicionar, tal como demostraremos en este artículo, toda su crítica a la democracia liberal, desde este exclusivo punto de vista. Después de un período en que realizó investigaciones en Londres, publicó The Political Philosophy of Thomas Hobbes (La filosofía política de Thomas Hobbes) en 1936.

En 1937, se trasladó a la Universidad de Columbia, y desde 1938 hasta 1948 fue profesor de Ciencias Políticas y Filosofía en

la New School for Social Research, New York. Durante ese período escribió On Tyranny (1948) y Persecution and the Art of Writing (1952).

En 1949, pasó a ser profesor de filosofía política en la Universidad de Chicago, y allí permaneció durante 20 años. Sus obras en este período incluyen Natural Right and History (1953), Thoughts on Machiavelli (1958), What is Political Philosophy? (1959), The City and Man (1964), Socrates and Aristophanes (1966), y Liberalism Ancient and Modern (1968).

Entre 1968 y 1973, Strauss fue profesor en universidades en California y Maryland, y completó su obra sobre los discursos de Jenofonte y Sócrates y Argument and Action of Platón's Laws (1975). Después de su muerte, ocurrida en Annapolis, Maryland, en octubre de 1973, fue publicada la colección de ensayos Studies in Platonnic Political Philosophy (1983).

Su proyeccción político-práctica la sintetizó la estudiosa Shadia Drury, autora del libro "Leo Strauss and the American Right" de 1999 y actualmente profesora de teoría política en la Universidad de Regina en Saskatchewan, Canadá cuando afirma que "el uso del engaño y la manipulación en la política actual de Estados Unidos se origina directamente en las doctrinas del filósofo político Leo Strauss (1899-1973). Entre sus discípulos están los neo-conservadores que han guiado gran parte de la agenda política de la Administración Bush".

De sus dieciseis obras se destacan La ciudad y el hombre, El derecho natural y la historia y Sócrates y Aristófanes . Se defiende en ellas la recuperación de la filosofía política y la defensa de la teoría frente a la avalancha de la politología positivista de la postguerra. Esto ha determinado que Strauss tenga, paradójicamente, gran ascendencia hoy en la mayoría de los politólogos de la derecha filofascista o paganizante. De Carl Schmitt, Strauss adopta la concepción de la política como el enfrentamiento amigo-enemigo. Pero Strauss radicaliza a Schmitt al proponer la reteologización de lo político, la unión de política, religión y moral - aun cuando piensa como Maimónides que ambas son un fraude perpetrado por los sabios y los filósofos para engañar al pueblo que no está preparado para conocer la verdad, - sino por el valor movilizador que proveen.

Entre sus discípulos, judíos todos, se cuentan Paul Wolfowitz, secretario adjunto de Defensa y supuestamente la persona más decisiva en la invasión de Irak; Abraham Shulsky, de la Oficina del Pentágono para Operaciones Especiales; Richard Perle, del comité consultivo del Pentágono; Elliott Abrams, del Consejo de Seguridad Nacional, Donald Rumsfeld, Secretario de Defensa y los escritores Robert Kagan y William Kristol.

Ellos al poseer una filosofía política poseen un realismo con convicciones de las que otros carecen, lo que les da un tiente de arrogancia e intolerancia a sus acciones, fiel reflejo de aquélla. El principio movilizador que les inculcó Strauss fue aquel de Maquiavelo: "si no existe una amenaza externa, hay que fabricarla".

Sin lugar a dudas la principal influencia intelectual entre los neoconservadores ha sido Leo Strauss quien fue objeto de culto durante sus últimos años en Chicago, y él y algunos admiradores aparecen en la novela de Saul Bellow Ravelstein.

Strauss creía que las verdades esenciales acerca de la sociedad y la historia humanas debían ser mantenidas por "una élite" y no reveladas a quienes carecieran de la fortaleza suficiente para asumir la verdad. La sociedad necesita que se le cuenten mentiras reconfortantes. Decía también que el relativismo de la sociedad norteamericana moderna comporta un caos moral que podría impedirle identificar y atacar a sus enemigos reales. Él dio prioridad al concepto de "estado de guerra" como un medio para gobernar, pues la tolerancia que mostró la República de Weimar con el extremismo posibilitó el ascenso al poder del partido nazi.

Leo Strauss realizó una enérgica y particularísima crítica intelectual del liberalismo de la posilustración. Entendía a EEUU como el caso más avanzado de liberalismo y, por consiguiente, el más expuesto al nihilismo. Su argumentación era

que la filosofía clásica griega, particularmente la de Platón es más fiel a la verdad de la naturaleza que cualquier otra que la hubiera reemplazado. Claro está, en Platón hay esclavos por naturaleza que son la fuerza de trabajo de la polis griega, en tanto que un número reducido de ciudadanos "la élite" ostenta el poder político, cultural y económico y los gobierna.

Leo Strauss fiel a su raigambre judía desarrolla tres argumentos críticos contra la democracia liberal: 1) El liberalismo político permite discriminar a los judíos por el simple hecho que la minoría debe plegarse a las decisiones de la mayoría. 2) El liberalismo económico favorece el individualismo y destruye finalmente el comunitarismo judío. 3) El liberalismo social privilegia el laicismo en detrimento de la religión. El sentimiento de persecución debe ser el fundamento de la religión judía porque ello obliga a los judíos *á serrer le rangs*.

Esta crítica que inspira a los neoconservadores estadounidenses, que en los puestos directivos son mayoritariamente judíos, ha logrado que éstos quieran erradicar la democracia liberal de Estados Unidos en provecho de una pseudodemocracia conformada secretamente por los famosos "Sabios" de la tradición hebrea y dirigida por una "élite" que gobernará al pueblo usando los artificios y mentiras ya descriptos por George Orwellen "1984".

Leo Strauss fue un profundo creyente en la eficacia y la utilidad de las mentiras en la política. El apoyo público a la guerra de Irak se basó en mentiras de que Irak representaba una amenaza inminente para Estados Unidos - todo el asunto de las armas de destrucción masiva. Ahora que se han descubierto las mentiras, Paul Wolfowitz, su discípulo amado, y los demás partidarios del "estado de guerra" niegan que esas hayan sido las verdaderas razones para llevarla a cabo.

Si esto último que acabamos de describir tiene algo de parecido con la realidad de lo que sucede, ni el mérito ni la culpa son nuestros, sino de la realidad, y el lector está obligado a sacar sus propias conclusiones.

Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político

---

Carlos Donoso Pacheco

Introducción

El liberalismo constituye, sin duda alguna, la filosofía política más importante del mundo occidental. Este hecho se manifiesta de múltiples maneras. No se trata solamente, en efecto, de la decisiva influencia teórica y práctica que esta corriente de pensamiento ha tenido y mantiene en la sociedad, sino de las fuertes y variadas reacciones, no siempre favorables, que suscita. Sin ir más lejos, desde la década de los años ochenta aproximadamente y hasta nuestros días, se ha desarrollado un debate -surgido en el mundo anglosajón-, en el que participan, por una parte, pensadores liberales, y, por otra, pensadores críticos del liberalismo. Charles Taylor -filósofo canadiense que ha intervenido en la discusión-, menciona entre los primeros a John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel y T.M. Scanlon, en tanto que entre los segundos, conocidos como pensadores comunitarios, destaca a Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. Se manifiestan en este debate distintas visiones filosóficas sobre el hombre y sus relaciones de convivencia. Dichas visiones están ligadas a corrientes tradicionales del pensamiento político, la ilustración en el caso de los liberales y la aristotélico-tomista y hegeliana en el de los comunitarios. Pero, ellas también guardan relación, por otra parte, con realidades y opciones políticas que afectan profundamente nuestra actual convivencia.

El debate entre comunitarios y liberales no sólo tiene que ver con ideas, sino con realidades sociales y políticas asociadas a ellas, que preocupan con razón a nuestros contemporáneos. Los filósofos comunitarios

han hecho ver un conjunto de errores y limitaciones de los razonamientos y las propuestas liberales. En tal sentido, los argumentos comunitarios representan una crítica muy profunda a posturas tales como el individualismo y el contractualismo característicos del liberalismo. Sus planteamientos se orientan, en cambio, entre otras cosas, a la necesidad de valorar adecuadamente las esferas comunes de convivencia y de buscar el bien común por sobre los intereses meramente individuales.

No fluye necesariamente de este debate, sin embargo, la idea de que esa crítica sea tan radical y amplia como para servir de base a un proyecto de sociedad esencialmente distinto al liberal, al modo en que algunas décadas atrás lo proponían filósofos como Jaques Maritain (1882-1973) y Emanuel Mounier (1905-1950), y los pensadores socialistas. Al menos, no sería ésa una intención consciente y manifiesta de autores como Sandel, MacIntyre o Walzer. Cabe preguntarse, entonces, sobre los alcances de los argumentos y postulados comunitarios: ¿Representan, desde el punto de vista de la filosofía política, el fundamento de una vía de construcción social distinta a la liberal? ¿Se trata, por lo tanto, de una filosofía orientada hacia la constitución de un nuevo sistema social?

Este tipo de interrogantes parece coincidir con el que ha formulado la autora de una exhaustiva investigación sobre el debate entre liberales y comunitarios: "Algunos analistas han calificado al comunitarismo como primo teórico del liberalismo, mientras otros lo consideran su rival. Aquellos que simpatizan con el comunitarismo tienden a catalogarlo como una doctrina humana liberadora; sus más fervientes detractores, en cambio, afirman que no sólo es un simple rival del liberalismo, sino su rival más peligroso.

Se podría pensar que esto simplemente refleja un desacuerdo respecto a la importancia del comunitarismo, pero sería un error, pues todos estos puntos de vista equivalen a distintas respuestas a la pregunta: ¿cuál es el proyecto del comunitarismo?".

Sin pretender dar una respuesta a ese tipo de interrogantes, nos proponemos aquí aportar algunos antecedentes sobre esta discusión y sus alcances. Lo haremos desde la perspectiva que ha adoptado el ya mencionado pensador Charles Taylor, en razón de sus reconocidos méritos dentro de la filosofía política actual; la originalidad y actualidad de su pensamiento; y, su interesante posición frente al debate: en cierto sentido, al menos, a Taylor se le puede considerar como liberal, pero por otra parte expresa un enfoque filosófico y político coincidente con aspectos básicos de la visión comunitaria, al punto de que se le menciona frecuentemente entre los pensadores comunitarios. Pero, más que "ubicar" a Taylor dentro del marco del debate, interesa examinar su punto de vista respecto al mismo y a las cuestiones debatidas, así como a otros asuntos que quizás no han estado tan presentes en la discusión, pero que guardan relación con el tema general: la crítica al liberalismo.

A partir de una visión general sobre el debate, se examinan en particular tres aspectos centrales del pensamiento tayloriano. El primero de ellos tiene que ver con la concepción antropológica de Taylor. En este punto, se tratan especialmente algunos conceptos claves de la filosofía de este autor: el de la dimensión moral de la vida humana y el de la identidad personal. El segundo aspecto se relaciona con las ideas de Taylor sobre el concepto de comunidad y su discusión con las visiones atomistas de la sociedad. Y el tercero se refiere a su punto de vista en torno a los derechos colectivos y el multiculturalismo. Quedaría para analizar en otra oportunidad el diagnóstico que Charles Taylor hace de la sociedad moderna, y de lo son que para él sus tres componentes fundamentales: el individualismo, la razón instrumental y las instituciones de la sociedad tecnológico-industrial. Se trata de temas que pertenecen propiamente al ámbito de la teoría política y que el pensador canadiense aborda con espíritu crítico y al mismo tiempo propositivo.

Equívocos del debate actual

Taylor ha participado en el debate de diferentes maneras. Una de ellas se ha dado,

como se verá más adelante, mediante reflexiones y estudios sobre distintos temas filosóficos, también abordados por autores liberales y comunitaristas. Otra, mediante el análisis crítico de algunas ideas centrales de estos mismos autores, o directamente refiriéndose a la índole y al contenido del debate. Comencemos por esto último.

En una conferencia dictada en Chile sobre el tema, Taylor valora los "debates en curso" como "extremadamente interesantes", pero sostiene que llamarlo "debate liberal-comunitario" constituiría en cierto modo un error: "Parte de la razón por la cual este nombre no es totalmente correcto es que el debate se produce con distintos tipos de liberalismo". Uno de esos modelos de liberalismo según Taylor, postula que la sociedad está integrada por individuos detentores de derechos, y el objetivo de la comunidad sería el de defender dichos derechos, los derechos de los individuos que la constituyen. Otro tipo de liberalismo concibe la sociedad como un instrumento común por medio del cual los individuos reunidos pueden alcanzar ciertas metas que no habrían podido alcanzar aisladamente. Y un tercer tipo considera a la sociedad principalmente como una sociedad liberal democrática y destaca la naturaleza instrumental de un gobierno liberal. Asimismo, muchas teorías liberales combinan estos modelos y de ello resulta un "liberalismo complejo". Ahora bien, al autor canadiense le parece que en el caso de lo que se ha dado en llamar frecuentemente el debate liberal-comunitario, aquellos que se definen como liberales tienden a considerar la sociedad liberal solamente en los términos del primer modelo, es decir, como una sociedad dedicada a defender los derechos de los individuos. Y Taylor afirma que esta versión del liberalismo -que es la principal-, hunde sus raíces filosóficas en Kant y tiene actualmente al filósofo anglosajón John Rawls como su representante más famoso y dominante.

Por otra parte, en su artículo "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", sostiene que en este debate hay auténticas diferencias, pero también muchos equívocos y simple confusión. "Y ello es así porque se tiende a considerar conjuntamente dos cuestiones bastante diferentes. Podemos llamarlas, respectivamente, cuestiones ontológicas (*ontological issues*) y cuestiones de defensa (*advocacy issues*)". Las primeras tienen que ver con lo que se reconoce como los factores que se invocan para explicar la vida social, mientras que las segundas corresponden a la postura moral o los principios que se adoptan. La relación entre estas dos categorías de cuestiones es compleja, según el mismo autor: por una parte son distintas, en el sentido de que tomar una posición con respecto a una no nos precipita hacia la otra. Pero, tampoco son completamente independientes, porque la posición a nivel ontológico puede convertirse en parte del trasfondo esencial con respecto a la posición que se decide defender. Ambas relaciones, la distinción y la conexión, no han sido adecuadamente apreciadas, lo cual, a su juicio, confunde el debate.

Taylor ilustra lo anterior con ejemplos tomados del libro de Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, en el que la cuestión principal es ontológica, sin perjuicio de lo cual se le ha respondido como si se tratara de una obra de defensa. Consideremos aquí uno de esos ejemplos. Según Taylor, "Sandel intenta mostrar cómo los diferentes modelos –atomistas y holistas- de los modos en que vivimos conjuntamente en sociedad están ligados a las diferentes comprensiones del yo y de la identidad: yoes 'desvinculados' (*unencumbered*) frente a yoes situados. Y esto es una contribución a la ontología social, que puede desarrollarse en diversas direcciones. Por una parte, podría utilizarse para argumentar que, en la medida que en que el yo totalmente desvinculado es una imposibilidad humana, el modelo atomista extremo de sociedad es una quimera. Y por otra, también se podría sostener que ambos yoes, el (relativamente) desvinculado y el (relativamente) situado son posibilidades, como también lo serían las sociedades (relativamente) atomistas y holistas, y que las combinaciones viables entre estos dos niveles son limitadas: una sociedad altamente colectivista difícilmente combinaría con una identidad desvinculada, y una forma de vida altamente individualista sería imposible allí

donde los yoes están fuertemente situados". Con el anterior razonamiento, Taylor está mostrando que en cualquiera de esas direcciones, la calidad de estas tesis sobre la identidad sería puramente ontológica y no equivale a una defensa de nada. Estructura el campo de posibilidades con más claridad, y ello nos deja ante alternativas para las que necesitamos alguna normativa, argumentos deliberativos, para decidir. Lo ontológico ayuda, pues, a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa. Pero no debería inducirnos a pensar que una determinada proposición ontológica equivale a la defensa de alguna alternativa.

Equívocos como los señalados y otros análogos, puestos en evidencia a propósito de distintos argumentos y razonamientos de Sandel en su discusión con Rawls, constituyen, a juicio de Taylor, tergiversaciones que tienen lugar debido a una muy extendida insensibilidad hacia la diferencia entre los dos tipos de cuestiones. Y ello lo hace pensar que para superar esa insensibilidad, los términos "híbridos 'liberal' y 'comunitario' probablemente deberán ser descartados", porque suponen que aquí sólo hay una cuestión, o que la posición en una cuestión determina la que se mantiene en la otra. Parece clara la intención de Taylor de acercarse en forma más adecuada a la médula de los asuntos que interesan tanto a liberales como a comunitarios. Por eso, no se limita a presentar objeciones como las señaladas, sino que participa en este debate entregando también su opinión sobre los problemas mismos, tanto en los dos artículos ya mencionados, como en su ensayo *"Lo Justo y el Bien"*.

Los temas discutidos

Taylor aborda, en efecto, los temas discutidos por liberales y comunitarios, expresando su punto de vista, generalmente crítico, frente a los argumentos liberales y, en particular, a los argumentos de Rawls. "Rawls -dice Taylor- se interroga respecto a lo que es una sociedad justa y trata de describir estos principios de justicia buscando las bases sobre las cuales los individuos podrían ponerse de acuerdo para colaborar en una sociedad". Esos individuos, conforme al enfoque rawlsiano, poseen determinados planes de vida que requieren de los medios o bienes primarios adecuados para desarrollarlos. Considera Rawls que una sociedad justa será aquella que afiance y proteja los derechos y libertades de los individuos para realizar esos planes, y entregue los recursos correspondientes a ese mismo fin. La visión de Rawls, concluye Taylor, "es muy igualitaria". Siempre, claro, dentro del marco de una concepción de sociedad cuyo bien común sería defender y proteger la posibilidad de elaborar y realizar los planes de vida individuales, a la vez que asegurar la distribución igualitaria de los medios para llevarla a cabo.

En este punto, Taylor plantea lo que él entiende como "desafío comunitario". La verdad es que a su juicio son muchos los desafíos definidos como comunitarios, de los cuales son tres en los que desea detenerse. Todos ellos, asegura, se plantean la pregunta sobre si no necesitaremos en nuestra sociedad un concepto más rico del bien común que el propuesto por la teoría rawlsiana, que "trascienda la simple facilitación y defensa del bien de los individuos". A partir de aquí, menciona "algunas maneras de considerar esta materia". Concretamente, se trata de tres tipos de objeción que han surgido desde el comunitarismo.

La primera sostiene que la teoría rawlsiana refleja el moderno liberalismo individualista y que es una visión moralmente empobrecida del bien humano: "Alasdar McIntyre es ciertamente el exponente más importante, más inteligente y de mayor prestigio entre los que hacen esta crítica". La segunda se refiere a la pretensión de universalidad del modelo, que deja de lado los ricos aportes que puedan provenir de distintas sociedades y culturas. Uno de los que impulsan este ataque es Michael Walzer, "tal vez el más importante defensor de esta posición". La tercera tiene que ver con el carácter democrático de la sociedad: para que éste realmente se cumpla, se requiere un concepto más rico de bien, que incluya la participación y el autogobierno. Y aquí aparece la crítica de Torqueville, Sandel,

Walzer y la mía propia, dice Taylor, al planteamiento de Rawls.

A continuación, el autor canadiense señala como un momento importante del debate la crítica que hiciera el filósofo norteamericano Michael Sandel a Rawls - luego de que éste publicara, en 1971, su Teoría de la Justicia-, especialmente en relación con el liberalismo y los límites de la justicia. Sandel hizo ver que el punto de vista de Rawls parece implicar que los seres humanos son primero individuos y sólo más tarde se integran a la sociedad, en circunstancias de que ellos sólo son humanos dentro de un entorno social. Una segunda objeción ha consistido en que Rawls parece suponer que los seres humanos sólo se interesan por sus planes de vida y no tienen valores comunitarios. Taylor estima que Rawls se defendió con éxito de las críticas en varios aspectos, mientras que otros no fueron realmente aclarados por él. Así, el autor de Teoría de la justicia señaló que no había formulado los supuestos que se le atribuyen, y esto permitió que toda su posición, dice Taylor, fuera reformulada de un modo mucho más interesante y agudo. Rawls no ponía en duda que la comunidad forma identidades y que muchos siguen apreciando las relaciones comunitarias, pero cuando se llega a la sociedad política, todo lo que las personas tienen y deben tener en común es esa esfera exigua del Estado de derecho que va a facilitar y defender a los individuos y sus planes de vida.

Si bien para muchos comunitarios esta visión siguió siendo estrecha, Rawls, por su parte, actualizó su posición con dos nuevos argumentos, uno de facto y otro normativo. Según el primero, en las sociedades modernas, en medio de una gran pluralidad de posiciones filosóficas, religiosas, etc., el Estado de derecho es todo lo que tenemos en común. Respecto al segundo, introduce dos términos muy útiles, según Taylor, ya que incluso sus opositores pueden adoptarlos y discrepar sobre su posible aplicación. Uno de ellos es el de "concepción integral" del bien y el otro de "consenso traslapado": las diferentes "concepciones del Bien se traslapan y este es el punto de consenso, el eje alrededor del cual se organiza una sociedad política".

Lo que a Taylor le parece que está mal en este razonamiento es que no es empíricamente cierto aquello que Rawls sostiene, porque "hay sociedades, que yo quiero llamar liberales, en que hay convergencia en algo más que el Estado de derecho". Señala, en efecto, tres ejemplos "de otros tipos de bienes que observo (...) en la sociedad de la que procedo": el consenso en mantener ciertas culturas tradicionales, el consenso en preservar una sociedad participativa y el fuerte sentido de solidaridad de la comunidad, que puede ir más allá de las demandas estrictas de justicia y motivar cierto grado de equidad en el reparto de los recursos. Pese a esto último, Taylor piensa que hay algunas razones por las cuales se cree en la primacía del derecho sobre el bien: Kant por sobre Aristóteles.

La primera es una razón antipaternalista: cada persona debería ser libre de perseguir su propia concepción del bien y no hay razones para restringir la acción de esa persona alegando su propio bien. Sólo habrá derecho a hacerlo sobre la base de un daño que ella pudiera causar a otros. Frente a esta razón, Taylor responde que la situación cambia si consideramos que hay otro tipo de bienes, "que en realidad no son buscados por muchas personas, pero que sólo pueden ser buscados en común, bienes que sólo pueden lograrse en común", como es el caso de los tres ejemplos señalados para indicar que hay posibilidades de consensos más amplios que el del Estado de derecho: el acuerdo en mantener ciertas culturas tradicionales, el consenso en preservar una sociedad participativa y el fuerte sentido de solidaridad de la comunidad. La segunda razón –poco convincente a juicio del pensador canadiense- se relaciona con el supuesto de que los argumentos relativos al derecho están más afianzados que los relativos al bien, o quizás menos afectados por el desarrollo de un cierto escepticismo que surge de la epistemología moderna. Y una tercera razón responde a la convicción de que sería inequitativo para la sociedad adoptar una visión del bien por sobre otra, favoreciendo a los que están de acuerdo con

ella y desfavoreciendo a los que no lo están. Ante lo cual Taylor argumenta que el problema se supera si se hace la distinción entre coerción y respaldo, en el sentido de que el primero sería efectivamente inaceptable para imponer un determinado bien, en tanto que el segundo es plenamente legítimo para estimularlo.

Por el camino de la primacía absoluta del derecho sobre el bien se llega, en cambio, a un tipo de liberalismo neutro o de procedimientos, que plantea serios problemas, los cuales sólo pueden expresarse adecuadamente al explorar los temas ontológicos de identidad y comunidad. Surgen además "interrogantes en torno a la viabilidad de una sociedad que verdaderamente quiera enfrentarse a estas especificaciones, así como aparece también una cuestión acerca de la aplicabilidad de esta fórmula, más allá de los Estados Unidos (y quizás Gran Bretaña) –donde el liberalismo se ha desarrollado principalmente-, en otras sociedades, que prima facie tienen también derecho a llamarse liberales. En otras palabras, puede acusarse a la teoría de poco realista y de etnocéntrica. Ambas objeciones están dirigidas contra la exclusión por parte del liberalismo procedimental de una concepción socialmente aprobada del bien". El problema de la viabilidad se relaciona con el hecho de que toda sociedad exige determinados sacrificios y demanda cierta disciplina de sus miembros.

En un régimen despótico, la disciplina se mantiene mediante la coacción. En cambio, en una sociedad libre hay que reemplazar esta coacción por algo más, que sólo puede ser una identificación voluntaria con la polis por parte de los ciudadanos. Así, las instituciones políticas en las que viven son una expresión de ellos mismos. En particular, el patriotismo se basa en una identificación con los demás en una empresa particular común; se ubica entre la amistad o el sentimiento familiar, por un lado, y la dedicación altruista, por otro.

En este punto se hacen presentes las cuestiones ontológicas de comunidad e identidad: en los últimos tres siglos -y especialmente en el mundo de habla inglesa-, se ha podido observar el creciente poder de los modos atomistas de pensamiento que "han favorecido la constitución de un sentido común irreflexivo plagado de prejuicios atomistas. Según esta perspectiva, existen individuos con inclinaciones, objetivos y planes de vida. (...) El bien común se constituye, sin residuo, a partir de los bienes individuales". Dentro de esta filosofía no queda espacio para las repúblicas en funcionamiento, sociedades unidas por el patriotismo, ya que se basan en un bien común de un tipo más fuerte de lo que el atomismo permite. Lo que en las repúblicas resulta esencial es que están animadas por una idea de un bien común inmediatamente compartido: "el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento está basado en un sentido de destino compartido, donde el mismo compartir es valioso". El bien central de la tradición cívico - humanista es el autogobierno participativo, el ideal ciudadano. Para apreciar mejor lo anterior, Taylor plantea en este punto un interesante e importante tema, relacionado con la distinción entre mis (o tus) asuntos y los nuestros, tanto en el plano del lenguaje como en el de los bienes. Entre otras cosas, afirma que una conversación no es la coordinación de acciones de diferentes individuos, sino una acción común en este sentido fuerte e irreductible: se trata de nuestra acción. Sostiene que la intimidad es un fenómeno esencialmente dialógico: es una cuestión relacionada con lo que compartimos, con lo que es para nosotros; hace notar que el paso del para-ti-y-para-mí al para-nosotros, el paso al espacio público, es una de las cosas más importantes que ocasionamos en el lenguaje, y cualquier teoría del lenguaje debe tenerlo en cuenta.

Pero "la distinción monológico - dialógica es igual de evidente con respecto a los bienes. Algunas cosas tienen valor para ti y para mí, y algunas cosas tienen valor esencialmente para nosotros". Hay otras cosas, como la amistad, donde lo que verdaderamente nos importa es simplemente que hay acciones y significados comunes. El bien es lo que compartimos, y a esto Taylor

lo denomina bienes "inmediatamente" comunes. Estos bienes contrastan con otros que disfrutamos colectivamente, pero a los que llama "convergentes", para indicar la diferencia.

Ahora bien, las reflexiones de Taylor a propósito del debate entre liberales y comunitarios tienen alcances más amplios, que de alguna manera representan, como ya dijimos, tanto objeciones a la forma en que éste se ha planteado como, al mismo tiempo, posturas que abren nuevas perspectivas. A no dudarlo, intentar la superación de los equívocos parece importante para Taylor si se desea esclarecer debidamente temas de filosofía y de teoría política verdaderamente significativos. Éstos están relacionados con asuntos como el atomismo y el holismo, el individualismo y el colectivismo. A su vez, ello supone el esclarecimiento de cuestiones relativas al hombre, al sujeto, o, en términos preferidos por nuestro autor, al agente humano, a la persona, al yo. Es necesario, entonces, que nos detengamos a considerar el enfoque antropológico de Charles Taylor.

Ser humano y moralidad

Taylor busca la respuesta a la pregunta sobre qué es ser un hombre mediante una metodología hermenéutica. Esto quiere decir que, para Taylor, aquello que el hombre tiene de específico no puede ser captado por las metodologías de las ciencias naturales. Estas últimas pueden aplicarse al estudio de la dimensión corporal o animal del hombre, pero no a lo propiamente humano. Porque los humanos somos seres que nos autointerpretamos. Vale decir, "nuestra comprensión de nosotros mismos es constitutiva de lo que nosotros somos o, dicho de otro modo, que al menos algo de lo que nosotros somos depende de lo que nosotros pensamos que somos". Ahora bien, en el centro de la interpretación tayloriana de lo que es ser un ser humano está la idea de moralidad, entendida ésta como algo objetivo que se da por intermedio de las emociones humanas.

Las emociones son modos afectivos de "darse cuenta" de determinadas situaciones, en cuanto a que ellas tienen alguna importancia para nosotros. El ser humano es, precisamente, un ser a quien las cosas le importan. Así, una situación nos produce tristeza, otra alegría, otro temor... Y se trata de que esto es algo objetivo, no en el sentido de que constituya una mera situación externa, sino de que es algo juzgado como relevante por la persona que realiza el juicio. El mismo hecho de que califiquemos las emociones –a veces como justificadas, otras veces como desproporcionadas, etc.-, se desprende de esa connotación objetiva de las emociones, ya que justamente lo que posibilita dicha calificación implica, necesariamente, su correlación con algo distinto a la emoción misma, su carácter intencional, garantizando así su objetividad. Por otra parte, según Taylor la importancia de las situaciones pueden ser de algún modo independientes de nosotros –como por ejemplo los que provienen de fenómenos naturales que amenazan nuestra vida- o, por el contrario, depender del sujeto que las experimenta –como el sentir o no vergüenza frente a una situación determinada-.

A este respecto, Taylor enfoca su análisis en torno a las emociones del sujeto, entre las que identifica la vergüenza, la dignidad, la culpa, el orgullo, la admiración y el desprecio, la obligación moral, el remordimiento, la auto-infravaloración y la autoaceptación. "El pensador canadiense observa que estas emociones –las que sentimos 'en cuanto sujetos'-, son precisamente la base de nuestra comprensión de qué es ser un ser humano, en contraste con ser un mero cuerpo o un mero animal. Estas emociones (deseos, aspiraciones, motivaciones, etc.) incorporan lo que es importante para nosotros en nuestra vida, lo que nos importa en cuanto sujetos humanos. Por lo tanto, en el análisis de las emociones humanas Taylor ha descubierto que, además de darnos un sentido de la situación (intencionalidad), ellas nos abren el dominio del bien humano. No es sólo estar abiertos a la realidad y por tanto ser capaces de identificar nuestro bien en cuanto somos cuerpo o nuestro bien en cuanto somos animales (supervivencia, reproducción, etc.). La aserción aquí es más fuerte: a través de las emociones somos capaces de darnos cuenta de qué es el bien

para nosotros en cuanto sujetos humanos" (Carrasco 2001: 34).

Esta conexión que Taylor establece entre aquello que somos y el significado del bien para nosotros, es estudiada amplia y profundamente en su obra Fuentes del yo. Expone allí sus ideas sobre lo que es un agente humano, una persona o un yo, a partir de una comprensión acerca de "cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien". Advierte que los temas de la identidad personal y el bien, de la individualidad y la moral, están inextrincablemente entretejidos. En otras palabras, el yo se desarrolla, a su juicio, en relación al bien y, por lo tanto, está situado en el terreno de la moral, lo que no ha sido entendido así por gran parte de la filosofía moral contemporánea. Esta se ha centrado más bien en lo que es correcto hacer y no en lo que es bueno ser. De acuerdo con lo que señala el autor en el prólogo, en esta obra pretende definir la identidad moderna describiendo su génesis. Intenta retratar nuestra identidad con el objeto de que sirva como punto de partida para una renovada comprensión de las transformaciones de nuestra cultura y sociedad en los últimos siglos, y lo hace rastreando "nuestra noción moderna de lo que es ser un agente humano, una persona o un yo". Es el momento, entonces, de revisar su punto de vista respecto a la relación entre la identidad personal y el bien; al yo y los horizontes morales dentro de los cuales está situado; y a la tarea de recuperación de la ontología moral que cree necesario emprender. Es lo que se hará en el próximo acápite.

Identidad personal y bien

Taylor se propone "explorar el trasfondo que respalda algunas de las intuiciones morales y espirituales de nuestros coetáneos en lo concerniente a nuestra naturaleza y situación espiritual", considerando una gama de asuntos más amplia de lo que se suele habitualmente describir como "moral". Se trata no sólo de nociones y reacciones frente a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, sino de nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o de lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias. Algunas de estas cuestiones –de carácter espiritual- "conciernen muy estrechamente a lo relativo al yo o están demasiado cerca de la materia con la que se hacen nuestro ideales para poder clasificarlas como temas morales en el léxico de la mayoría de la gente. Mas bien atañe a lo que hace que valga la pena vivir". Lo que ellas tienen en común con las cuestiones morales es el que en unas y otras se implica lo que Taylor llama una fuerte valoración, vale decir, la discriminación entre lo correcto y lo errado, lo mejor y lo peor, lo más alto y lo más bajo, que "no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos".

Para Alejandra Carrasco, justamente la contribución más brillante de Taylor cuando aborda el problema de los deseos humanos consiste en distinguir entre una evaluación mecánica y débil (*weak evaluation*) y una evaluación cualitativa y fuerte (*strong evaluatión*). La primera "evalúa los deseos determinando cuál es más conveniente o más atractivo para mí; se ocupa principalmente de resultados y cursos de acción alternativos, y el rol del agente es el de ser un simple sopesador de opciones (*simple weighter*)". La segunda, en cambio, es más propiamente humana y consiste "en juzgar nuestros deseos desde el punto de vista del modo de vida al que pertenezcan, siendo los modos de vida cualitativamente distintos (por ejemplo, una vida fragmentada en vez de integrada, una vida pusilánime en vez de valiente, etc.). La evaluación en sentido fuerte clasifica los deseos en categorías tales como 'más altos o más bajos', 'más o menos plenificadores', 'más nobles o menos nobles'. La clave para entender este segundo tipo de evaluación es que el deseo no se compara con otro deseo, sino que se contrasta con el 'modo de vida' o 'tipo de persona' que yo quiero ser".

Desde esta visión, nuestras intuiciones y reacciones morales se presentan bajo dos aspectos. Uno de ellos es casi instintivo: actuamos de una u otra manera ante los demás como lo hacemos frente a algo que nos apetece o repugna, que nos atrae o nos repele. Pero, al mismo tiempo –y este es el otro aspecto-, lo hacemos manifestando

pretensiones y consideraciones, valoraciones en definitiva, que tienen que ver con la naturaleza y la condición humana. Según Taylor, la manera en que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre la moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: no son meros sentimientos "viscerales", sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. "Las diferentes argumentaciones ontológicas procuran articular esas pretensiones. La tentación de negar este hecho, que emana de la epistemología moderna, se ve fortalecida por la generalizada aceptación de un modelo de razonamiento práctico profundamente erróneo, basado en la ilegítima extrapolación del razonamiento de la ciencia natural".

Lo anterior se refleja en la tendencia, que puede observarse en nuestro tiempo, a omitir toda ontología moral que articule o respalde nuestras nociones y opciones morales. Tal omisión se relaciona también con la idea de pluralismo presente en la sociedad moderna, que facilita la posibilidad de vivir sin fundamentos morales de carácter ontológicos. Pues bien, Taylor emprende, en Las fuentes del yo, la tarea de recuperación de la ontología que articula nuestras reacciones morales.

Recuperación de la ontología moral

A este respecto, Carlos Thiebaut, un buen conocedor del pensamiento tayloriano, sintetiza el análisis fenomenológico que en aquel libro hace Taylor de nuestra vida moral señalando que dicho análisis nos sugiere que "todo acto, toda valoración moral, están inmersos en una serie de marcos valorativos que constituyen el horizonte sin el cual no podría realizarse ni ese acto ni esa valoración". Agrega Thiebaut que, de acuerdo a este planteamiento, esos marcos irrenunciables "son, de hecho, la matriz de nuestra moral, el horizonte sobre cuyo fondo y a cuya luz se recortan e iluminan todos nuestros actos de valoración, de preferencia, de elección. Constituyen, por así decirlo, una especie de espacio moral en el que nos movemos y sin ellos sería imposible la moral misma. Esos marcos u horizontes pueden tener, y tienen, formas históricas diversas –desde la ética del honor o del guerrero hasta la ética universalista que se apoya sobre las ideas o los marcos de dignidad o autonomía-, en cada una de las cuales son diversos los comportamientos que se desean y se ensalzan y son diferentes las razones por las que ello es así". Por esto, sería profundamente erróneo proponer, como hacen algunas éticas modernas, que tales marcos sustantivos no existen, aduciendo "que uno de ellos –digamos, por ejemplo, el del teísmo católico medieval- haya quedado obsoleto o se haya desvanecido con otras ruinas de la historia. También las morales burguesas que emergen del desencantamiento del mundo medieval poseen su horizonte valorativo sustantivo".

Asimismo, nuestros actos y juicios morales dependen de determinados conceptos o experiencias morales fuertes, de interpretaciones del mundo y de nosotros mismos, respecto, por ejemplo, a la existencia o no existencia de un ser supremo; el carácter de los sentimientos altruistas, como el amor, la amistad, la solidaridad; las formas variantes y complejas de comprensión de nuestra individualidad en relación al cosmos y a la sociedad, como lo íntimo, lo privado, lo público; o el carácter de dignidad que atribuimos al ejercicio autónomo de la razón. Ahora bien, la existencia de los marcos referenciales en nuestra vida supone, a su vez, la presencia de lo que Taylor señala como un importante conjunto de distinciones cualitativas. "Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano". El sentido de la diferenciación que así se hace adquiere variadas formas: percibir un tipo de vida más pleno que otro; una manera de sentir y actuar como más pura que otra; un cierto estilo de vida como más admirable; etc. En todo ello se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, y es en este punto donde a juicio de Taylor se establece una conexión entre la incomparabilidad de las distinciones cualitativas y lo que ha denominado una "fuerte valoración".

Las distinciones cualitativas o marcos referenciales desempeñan un importante papel y están entretejidas en las tres dimensiones de la evaluación moral. La primera de estas dimensiones consiste en nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás; la segunda en lo que entendemos que hace que una vida sea plena; y la tercera en un abanico de nociones referentes a la dignidad o a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como merecedores o no merecedores de respeto. Los marcos referenciales se entretejen en nuestra vida moral y proporcionan el trasfondo, explícito o implícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. "Yo defiendo -dice Taylor- la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les da sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. Más aún, aquí no se trata solamente de una contingencia del hecho psicológico de los seres humanos, que quizás un día podría no ser pertinente para algún individuo o un nuevo tipo excepcional, algún superhombre de objetivación desvinculada. La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de esos horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la vida humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana".

Lo anterior puede verse con claridad en la cuestión de la identidad, asunto que constituye uno de los temas centrales en la obra tayloriana y que será tratado a continuación.

Identidad, vinculación y comunidad

Para Taylor, la respuesta a la pregunta sobre quién es una determinada persona, equivale a conocer dónde esa persona se encuentra, en el sentido de los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual se intenta determinar lo que para ella es bueno o valioso, lo que debe hacer, lo que se aprueba o rechaza. Por eso, las llamadas "crisis de identidad" representan "una aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentran. Carecen del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales". El vínculo entre identidad y orientación dentro del espacio moral es, pues, esencial. Es decir, la orientación moral fundamental es esencial para ser interlocutor humano, capaz de responder por sí mismo.

Esta visión de Taylor sobre la identidad se enfrenta a la visión naturalista, para la cual es posible que nos deshagamos por completo de los marcos referenciales y consideremos meramente nuestros deseos y aversiones, nuestros gustos y antipatías, sin aceptar ninguna distinción cualitativa. La cuestión de los marcos referenciales vendría a ser algo artificioso. Para Taylor, en cambio, esto pertenece a la clase de cuestiones ineludibles. Es parte de la acción humana existir en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados, antes de cualquier elección o cambio cultural aleatorio. "A la luz de lo que comprendemos como identidad, la imagen de un agente humano libre de todos los marcos referenciales representa más bien a una persona dominada por una tremenda crisis de identidad".

De la argumentación de Taylor sobre la identidad se desprende otra importante cuestión: la conexión entre identidad y bien. Es decir, estamos imposibilitados de sostenernos en nuestra identidad sin una cierta orientación al bien. Somos, nos definimos a nosotros mismos, por el lugar donde nos situamos respecto al bien. En otras palabras, una persona sabe quién es si sabe qué cosas son valiosas para ella. En este punto, Taylor advierte que lo que es ser un yo o una persona de esa índole es difícilmente concebible para ciertas vertientes de la filosofía moderna, especialmente para las consagradas dentro de la corrientes de la psicología y las ciencias sociales que ven al yo como un objeto de

estudio como cualquier otro. Lo que no ven esas vertientes es que algunas características válidas para los objetos de estudio científico no lo son para el yo.

Taylor menciona cuatro características de los objetos de estudio científico: (a) El objeto de estudio se toma "absolutamente", no por su significado para nosotros, para un sujeto cualquiera, sino "objetivamente"; b) el objeto es lo que es, independientemente de cualquier descripción o interpretación que de él ofrezca un sujeto cualquiera; (c) en principio sería posible captar el objeto en una descripción explícita; (d) en principio sería posible describir el objeto sin referencia a su entorno.

Pues bien, ninguna de esas características es válida a propósito del yo. Porque sólo somos yoes en las cuestiones que son importantes para nosotros: "lo que yo soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y (...) esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones". Los yoes no son objetos en el mismo sentido que se atribuye esta condición a nuestros propios órganos, por ejemplo. Éstos funcionan independientemente de las interpretaciones que hagamos de nosotros mismos o de lo que significan las cosas para nosotros. En cierta medida, en cambio, y de acuerdo al enfoque hermenéutico ya referido, el yo está constituido por sus autointerpretaciones. Por ello, no es posible captarlo en una descripción explícita. Tampoco se da, con relación al yo, la cuarta característica de los objetos de estudio científico. Porque el lenguaje mediante el cual elaboramos nuestra identidad sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. "Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yoes. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean". La propia respuesta a la pregunta sobre quién es una determinada persona, que surge a partir de un intercambio entre hablantes, se define de acuerdo al lugar en el que se encuentra quien habla, quien responde: árbol genealógico, status y funciones sociales, relaciones íntimas con aquellos a quienes se ama, espacio de orientación moral y espiritual dentro del cual se dan las relaciones definitorias más importantes.

Dice Taylor que no habría manera de ser introducidos a la "personeidad" (*personhood)* si no fuera por la iniciación en un lenguaje: "Aprendemos primero nuestros lenguajes de discernimiento moral y espiritual al ser introducidos a una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra primera crianza: los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para nosotros, es decir, para mí y mis compañeros de conversación". Sólo desde allí, de un espacio común o público, la persona puede innovar y desarrollar una manera original de comprenderse a sí misma y comprender la vida humana. No es posible "ser un yo en solitario". El yo sólo existe en lo que Taylor llama la "urdimbre de la interlocución", y es esta urdimbre difícilmente se ve desde las concepciones individualistas que se han desarrollado en la cultura moderna. Ellas, en efecto, postulan la independencia de la persona humana respecto a esa urdimbre.

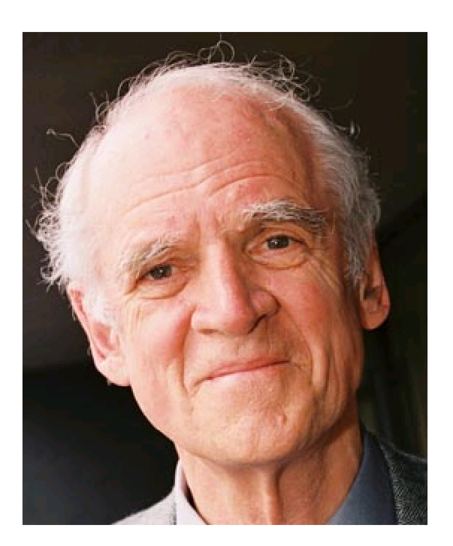
Pero hay otra importante cuestión relacionada con la vida humana que para Taylor se plantea de modo ineludible: la de responder por el valor y dirección que para cada persona ésta adquiere. Para nuestros contemporáneos, la cuestión se puede plantear en forma de preguntas sobre si nuestra vida "vale la pena" o si es significativa, o si es o ha sido plena y sustancial o vacía y vana. O si posee unidad y sentido. Asimismo, se nos plantea el problema de la dirección de nuestras vidas. Nuestra condición humana no se agota en lo que somos, porque siempre estamos deviniendo. Lo importante no es sólo donde estamos, sino hacia dónde vamos. "Aquí, dice Charles Taylor, conectamos con otra rasgo ineludible de la vida humana. He venido defendiendo que para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos

que dicha percepción del bien ha de ir entretejida en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una narrativa".

Esto quiere decir que no resultaría posible lograr esa comprensión de nosotros mismos, saber quiénes somos, si no tenemos noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos. A este respecto, Taylor alude a la descripción que Heidegger hace, en El ser y el tiempo, de la ineludible estructura temporal del ser en el mundo: desde la percepción de lo que hemos llegado a ser, entre un abanico de posibilidades actuales, proyectaremos nuestro futuro ser. Dicha estructura resulta así para cualquier acción situada, desde la más trivial hasta la cuestión esencial de mi lugar en referencia al bien. Según Taylor, en todas ellas hay un grado de comprensión narrativa, en el sentido de que entiendo mi acción presente en la forma de un "y entonces": ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago B (lo que proyecto llegar a ser).

Sin embargo, la narrativa no sólo es importante en la estructuración de mi presente. Lo es incluso más para la cuestión de dónde me sitúo en el espacio moral. "Es imposible –dice Taylor- que un destello me haga saber si he logrado la perfección o estoy a medio camino de ella". Si bien hay experiencias instantáneas que nos hacer sentir que tenemos respuestas frente a tales cuestiones, las dudas permanecen acerca de cómo tomar esos instantes. A esta clase de interrogantes sólo cabe responder observando cómo ellos encajan en la vida que nos rodea, qué parte desempeñan en la narrativa de esa vida, mirando tanto hacia atrás como hacia adelante. Así, pues, "dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración".

Sobre esta conexión tayloriana entre situación en relación al bien y dimensión narrativa de nuestras vidas, Francisco Cortés ha comentado que estar o no situado con relación al bien "es un asunto definitivo, que plantea en el marco de cada concepción del bien un interrogante absoluto, cuyo sentido podemos articular únicamente si podemos narrar en una historia de dónde venimos, cómo hemos llegado a ser lo que somos y para dónde vamos. Somos seres con un pasado que nos determina en nuestro presente para construir nuestro futuro. La historicidad de la existencia remite a esa dimensión narrativa de la búsqueda de una vida buena, la cual tiene a su vez su lugar en determinada comunidad histórica".



Charles Taylor

La concepción de la persona hasta ahora expuesta difiere de modo claro de cierta otra concepción de gran presencia en la filosofía moderna, y en relación con la cual Taylor ha mantenido un punto de vista ciertamente crítico, por no decir francamente polémico. Nos referimos especialmente a la del llamado "atomismo político", que representa una concepción acerca del hombre y la sociedad de gran significación histórica, y a la que Taylor ha dedicado particular atención.

Atomismo y holismo

Al comienzo de su artículo "El atomismo", Taylor precisa claramente el significado del concepto de atomismo: "El término atomismo en sentido amplio se utiliza para caracterizar las doctrinas contractualistas que surgieron en el siglo

XVII y también doctrinas posteriores que tal vez no han utilizado la noción de contrato social, pero que heredaron una visión de la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. Algunas formas de utilitarismo son herederas de estas doctrinas. El término también se aplica a las doctrinas contemporáneas que retoman la doctrina del contrato social, o que intentan defender en algún sentido la prioridad del individuo y sus derechos sobre lo social, o que presentan una visión puramente instrumental de la sociedad". En otro artículo, sostiene que el atomismo filosófico se basa muy profundamente en la moderna tradición de la ciencia social y está ligado a los fundamentos de la moderna revolución científica, y en particular a la obra de Hobbes. Si bien Taylor reconoce que probablemente no sea ésta, la de atomismo, una expresión muy adecuada, porque -como todo término que se utilice en sentido amplio- tiene distintos significados y porque éste en particular ha sido usado como epíteto condenatorio por sus "enemigos", considera que el tema mismo que con este término queda planteado merece la pena ser considerado y discutido.

Para el atomismo filosófico, las totalidades "han de ser entendidas en términos de las partes que las componen –y las sociedades están hechas de los individuos-. Los eventos y estados que son objeto de estudio en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales". Tal concepción se manifiesta, sigue diciendo, mediante "un alegato a favor de lo que se denomina 'individualismo metodológico', el cual nos conmina a tratar las colectividades como compuestas por individuos". Ahora bien, lo que hace aparecer al individualismo metodológico como algo "autoevidente" es el hecho obvio de que las sociedades no consisten en otra cosa que en seres humanos y, así, todo lo que a la postre uno puede encontrar en las entidades sociales es "un puñado de organismos humanos interactuando". Naturalmente –razona Taylor- en cierta medida es cierto que el hecho de que existan cosas tales como roles, oficios, leyes, estatutos, etc., depende de que haya seres humanos capaces de pensamiento.

Sin embargo, lo que no advierte el atomismo es la peculiar naturaleza de los pensamientos. Estos existen "en la dimensión del significado y exigen un trasfondo de significados disponibles para ser los pensamientos que son". Tal exigencia lo es en un sentido fuerte. Esto quiere decir que ciertos pensamientos son imposibles en determinadas circunstancias: "Nada podría equivaler a afirmar 'ella es sofisticada' entre los agricultores neolíticos de la alta Siria (si nuestras conjeturas son correctas acerca de su cultura) del mismo modo que nada podría equivaler a hacer la táctica de la reina en el juego de damas". Porque en el caso del juego se presupone un trasfondo de reglas y, en el caso del lenguaje, de condiciones de validez; y en estos dos casos el trasfondo no está. Ello nos está indicando una característica central del pensamiento y el lenguaje, que, dentro de la filosofía contemporánea, en particular Wittgenstein ha destacado: "Un ítem lingüístico dado tiene el significado que tiene sólo a partir del trasfondo de todo un lenguaje. El uso de un término particular, separado de este trasfondo, es impensable". Avanzando en el razonamiento, lo anterior lleva a nuestro autor a sostener que un lenguaje es creado y sostenido en los continuos intercambios que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística, la que constituye entonces el locus del lenguaje, excluido, sin embargo, por el individualismo metodológico.

A partir, pues, del hecho de que los eventos significativos son eventos particulares, pero sólo en relación con un trasfondo de significado, Taylor recurre a continuación a la distinción saussuriana entre código lingüístico (langue) y cada acto paticular de habla (parole). Entre ambas, langue y parole, se da una relación circular: "Todos los actos de parole presuponen la existencia de la langue y ésta es constantemente recreada en los actos de parole". Si bien éstos pueden ser atribuidos a un individuo, de ello no es posible, como erróneamente pretende el individualismo metodológico, derivar una explicación atomista del lenguaje, porque sería reducirlo

a una sola dimensión. La langue, dice Taylor, no es un asunto individual, sino de práctica normativa de una comunidad.

De allí "la muy profunda intrincación de dos temas de nuestra historia cultural e intelectual: atomismo versus perspectiva social, por un lado, y la negación versus el reconocimiento de la dimensión del significado, por otro". Sobre la base de razonamientos como los señalados, Taylor formula un par de proposiciones de singular relevancia.

Una de ellas es que reconocer el lugar independiente de la dimensión de la langue significa aceptar algo de la propia ontología social que no puede ser descompuesto en ocurrencias individuales, y este "es el paso crucial que nos aleja del atomismo". Otra es que cada representación individual de un rol es un acto de parole que presupone un trasfondo de langue; y ésta a su vez es sostenida a través de actos constantemente renovados. La incomprensión de este fenómeno de circularidad, lleva al individualismo metodológico a fracasar en su intento de explicar los procesos sociales.

Lo cierto, en todo caso, es que estaríamos frente a una influyente concepción de la naturaleza y la condición humana, que ve la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. Conforme a ello, la tesis atomista consiste en sostener que los derechos de los individuos desempeñan un papel crucial en la justificación de la estructura y acción políticas; que son vinculantes, y que tienen primacía frente a cualquier principio de pertenencia u obligación social.

Esto último es considerado como algo meramente derivativo. Y lo mismo sucede con respecto a la obediencia a las autoridades sociales y a la obligación de cooperación social. En tal sentido, constituye el atomismo una concepción opuesta a la del hombre como animal social. Ésta contiene, como idea esencial, la noción de que el individuo aislado no es autosuficiente. Ello no quiere simplemente decir, aclara Taylor, que el hombre aislado no puede sobrevivir, sino que los hombres desarrollan sus capacidades específicamente humanas en sociedad .

Por el contrario, el atomismo afirma la autosuficiencia del hombre aislado, del individuo. Y es justamente en esta afirmación de autosuficiencia donde el atomismo fundamenta –reconózcanlo o no sus defensores- la primacía de los derechos, en particular el de escoger el propio plan de vida. La tesis y defensa de la primacía de los derechos adolece, en opinión del filósofo canadiense, de incoherencias importantes. Porque, entre otras cosas, si "defendemos el derecho a las propias convicciones morales, no podemos entonces sostener la primacía de los derechos, es decir, pretender que no estamos obligados por naturaleza a pertenecer a una sociedad y sostenerla". Pero la incoherencia de la primacía de los derechos "aparece todavía más clara si analizamos otro conflicto: al destruir la sociedad estaría aniquilando mi propia capacidad futura para poner en práctica esa capacidad. Entonces, al defender mi derecho, me estaría condenando a mí mismo a un modo de vida truncado, en virtud de los mismos argumentos que me permiten defender el derecho".

La propia libertad o autonomía individual, que sin duda los defensores de la primacía de los derechos valoran, sólo ha sido posible gracias al desarrollo de una determinada civilización, en la que a su vez ha surgido y se han formado los individuos. Y en relación a este punto, Taylor destaca un tema que le parece crucial: "dado que el individuo libre sólo puede mantener su identidad dentro de una sociedad/cultura de cierto tipo, debe preocuparse del tipo de sociedad/cultura de modo global. No puede, siguiendo el modelo anarquista que Nozick presentó, (...) preocuparse únicamente de las elecciones individuales y las asociaciones formadas por estas elecciones, en detrimento del marco en que estas elecciones pueden ser abiertas o cerradas, ricas o escasas.

Es importante que ciertas instituciones y actividades florezcan en esa sociedad; incluso es importante el tono moral de la sociedad como un todo, por sorprendente que pueda parecerles a los neoliberales el presentar este tema, porque la libertad y la diversidad individual sólo puede

desarrollarse en una sociedad en la que se reconozca globalmente su valor".

Se observa aquí un concepto de libertad distinto al de libertad absoluta, característico de la filosofía moderna. Taylor propone, en cambio, el de libertad "situada". Esto significa que los seres humanos estamos "encarnados" en la naturaleza y en la sociedad, lo cual no contradice la posibilidad de ser libres. Más bien, significa que toda aspiración a la libertad debe partir del reconocimiento de las condiciones físicas, culturales y sociales en las cuales nos situamos. Y queda aún por considerar el problema de la identidad bajo ciertos aspectos muy vinculados a las condiciones sociales y culturales de la misma: los derechos colectivos y el multiculturalismo.

Derechos colectivos y multiculturalismo

En la sociedad democrática liberal, la dimensión social del problema de la identidad se plantea, en efecto, asociado a otros dos problemas, el del reconocimiento y el del multiculturalismo. La profesora de política de la Universidad de Princeton, Amy Gutmann, señala, a ese respecto, que "en estos días resulta difícil encontrar una sociedad democrática o democratizadora que no sea la sede de una controversia importante sobre si las instituciones públicas debieran reconocer –y cómo- la identidad de las minorías culturales en desventaja". Por su parte, Charles Taylor sostiene que el discurso del reconocimiento "se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor". En la esfera pública se trata de plantear el problema de si en una sociedad democrática puede conciliarse el trato igualitario para todos los individuos con el reconocimiento de las diferencias específicas que dentro de esa misma sociedad se manifiestan.

Taylor analiza, a ese respecto, dos fenómenos ocurridos en estos últimos siglos, cuya comprensión puede contribuir a entender ese problema y aportar a su solución. El primero consiste en el desplome de las jerarquías sociales que servían de base al honor, concepto asociado a la desigualdad, y su reemplazo por el moderno concepto de dignidad, relacionado con la idea de universalidad e igualdad entre los hombres. El segundo fenómeno tiene que ver con la nueva interpretación de la identidad, en el sentido de individualizarla, considerarla como propia de uno mismo, lo que a su vez se asocia a la idea de ser fiel a sí mismo y al particular modo de ser de cada individuo."Con el tránsito del honor a la dignidad –razona Taylor- sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esa política fue la igualación de los derechos y los títulos". Por contraste, el segundo cambio -el desarrollo del concepto moderno de identidad- hizo surgir la política de la diferencia. Así, la política de la dignidad tiende a establecer un conjunto idéntico de derechos e inmunidades. En cambio, la política de la diferencia exige que sea reconocida la identidad única de cada individuo o grupo, el ser distinto de los demás. Esta condición de ser distinto es, precisamente, la que según Taylor se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Por eso mismo, la política de la diferencia ha estado llena, señala, de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase.

No resulta extraño, entonces, que estos dos modos de política entren en conflicto. Sobre esto, sea permitido una cita un tanto larga, pero muy clarificadora: "Para uno, el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo

que no les pertenece de suyo. Esto ya sería bastante malo si el molde en sí fuese neutral: si no fuera el molde de nadie en particular. Pero en general la queja va más allá, pues expone que ese conjunto de principios ciegos a la diferencia -supuestamente neutral- de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria".

La posición ciega a la diferencia parece ser asumida por el liberalismo. Pero Taylor niega que eso sea así necesariamente. Piensa que dentro del pensamiento liberal y en algunas sociedades liberales se manifiesta una posición distinta. De hecho, distingue dos tipos de liberalismo, que Michael Walzer, en su comentario al ensayo de Taylor, "redescribe", abreviando la descripción de éste: "1) El primer tipo de liberalismo ("Liberalismo 1") está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. 2) El segundo tipo de liberalismo ("Liberalismo 2") permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos".

Taylor está más cerca del segundo de estos liberalismos, si bien, como el propio Walzer lo hace ver, no concede mucha extensión a la defensa de esta cercanía. En todo caso, sus argumentos tienen que ver, entre otras cosas, con la afirmación del principio de respeto a las minorías y con el hecho de que el multiculturalismo es hoy una realidad que se extiende por el mundo y que exige una política abierta al reconocimiento de las diferenciaciones culturales y de las metas colectivas. Por otra parte, muchos de sus razonamientos están apoyados en la experiencia de Quebec, donde una sociedad ciertamente liberal ha puesto en práctica, sin embargo, una política de protección a la lengua y a la cultura francesas dentro del territorio canadiense.

Pero este tema del multiculturalismo y los derechos colectivos, al que Taylor ha dedicado especial atención, nos conecta con un conjunto de preocupaciones más amplias del pensador canadiense respecto a la sociedad moderna, la que, como se dijo anteriormente, ha sido objeto de un esclarecido diagnóstico -acompañado de sugerentes propuestas- en una obra breve e importante: La ética de la autenticidad. Esta obra constituiría, según Carlos Thiebaut, la culminación de Fuentes del yo, y fue publicada, en una primera versión canadiense, bajo el título The Malaise of Modernity (El malestar de la modernidad), lo que corresponde más exactamente al contenido o idea general de este ensayo).

Por ahora, y a modo de conclusión parcial, digamos que el examen de los conceptos, las opiniones y los argumentos con que Taylor manifiesta su posición frente a las ideas liberales, permite señalar, a modo de hipótesis general, que su crítica al liberalismo político se sustenta en una filosofía de carácter comunitario, la que puede servir de fundamento a un proyecto de convivencia social distinto al liberal. Taylor ha desarrollado una determinada concepción acerca de la persona humana básicamente coincidente con la de los autores comunitarios de ayer y de hoy. Los distintos aspectos del pensamiento de este autor, aquí esbozados, son coherentes con la idea de que lo propiamente humano sólo se da en forma de pertenencia a una comunidad, entendida ésta no como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales, sino como el común espacio de significados y bienes compartidos.

El liberalismo norteamericano y sus críticos:

Rawls, Taylor, Sandel, Walzer

Chantal Mouffe

A partir de Tocqueville, los Estados Unidos son considerados a menudo como la tierra predilecta del liberalismo democrático. Desde la constitución de 1787, el liberalismo habría podido florecer en Norteamérica sin chocar con los obstáculos que debió vencer en los países europeos. Reformulado por Louis Hartz en su libro de 1955, The Liberal tradition in America, este tema gozó durante mucho tiempo de una hegemonía indiscutida, y es a esta característica que se atribuía la doble ausencia, tanto de una real tradición conservadora, como de un importante movimiento socialista en Norteamérica. Muchos veían igualmente en ello el secreto de la fuerza y de la vitalidad del Nuevo Mundo. Sin embargo, desde hace algunos años, parece que los norteamericanos son cada vez más críticos con respecto a este predominio del liberalismo democrático; es así como algunos se pusieron a buscar otras formas de identidad y comenzaron a escrutar su pasado para descubrir en él los signos de la presencia de otras tradiciones.

Desde el fin de los años 60, se organizó un movimiento "neoconservador" para alertar contra los "excesos de la democracia". Agitando el espectro del "precipicio igualitario", este grupo, compuesto por intelectuales prestigiosos agrupados alrededor de las revistas Commentary y The Public Interest, lanzó una ofensiva contra la ola democrática que los diversos movimientos sociales de esta década han representado. Los neo-conservadores denuncian la sobrecarga de demandas que la multiplicación de nuevos derechos impone al Estado y el peligro que esta explosión de reivindicaciones igualitarias hace correr al sistema de autoridad.

Más o menos por la misma época, un grupo de "neoliberales" la emprende contra las medidas de redistribución de la Great Society y denuncia la intervención del Estado en la economía. De acuerdo con Milton Friedman, preconizan un retorno al capitalismo de libre mercado. De un lado como del otro, lo que se ataca es, en realidad, la articulación entre liberalismo y democracia a causa del potencial subversivo de la idea democrática frente a la preservación de las relaciones sociales dominantes.

Recientemente, una nueva voz se dejó oir: ya no es más la democracia el blanco de las críticas, sino el liberalismo básico, responsable de la destrucción de los valores comunitarios y del debilitamiento de la vida pública. Este tipo de crítica, que tiene a la vez acentos de izquierda y resonancias conservadoras, es original, pues opera en el marco del redescubrimiento de una tradición ocultada hasta hoy en los Estados Unidos: la del "republicanismo cívico". Esta tradición -- que algunos prefieren llamar "humanismo cívico"- afirma en su discurso político que la verdadera realización humana sólo es posible cuando se actúa en tanto ciudadano de una comunidad política libre y autogobernada.

Según Pocock -uno de los que más ha contribuido a la reconstrucción de estas ideas- los orígenes de semejante concepción deben buscarse en la visión aristotélica del hombre como zoon polítikon, en Cicerón y en el ideal romano de la res pública. No obstante, es en Florencia, en el siglo XV, donde adquiere las características que van a influenciar al pensamiento político angloamericano de los siglos XVII y XVIII, a través de la obra de James Harrington y de los neo-harringtonianos. Se trata de un lenguaje político que realiza una síntesis entre elementos aristotélicos y maquiavélicos, lenguaje en el cual

desempeñan un papel central las nociones de "bien común", "virtud cívica" y "corrupción".

Ahora bien, en el curso de las últimas décadas se produjo una reorientación espectular de la interpretación de la revolución norteamericana que puso en evidencia precisamente la importancia del republicanismo cívico en el periodo revolucionario.

Contrariamente a la interpretación dominante, que veía en esta revolución una ruptura de tipo nacionalista con el Viejo Mundo, influenciada principalmente por las ideas de Locke, los trabajos de historiadores como Bailyn y Wood mostraron que había sido profundamente influenciada por la cultura del humanismo cívico neoharringtoniano. De allí viene el lugar central que ocupa la noción de "corrupción" en el lenguaje político de los patriotas norteamericanos, como lo revela el análisis que hace Bailyn de sus panfletos. Sólo más tarde, la concepción clásica de la política, donde los individuos participan activamente en la res publica, va a deslizarse hacia un nuevo paradigma: el de la democracia representativa.

De acuerdo con Gordon Wood, es la constitución federalista de 1787 la que marca el fin de la política clásica y la instauración de ese nuevo paradigma en el cual el pueblo Ya no es concebido corno ligado por una comunidad de intereses, sino como "una aglomeración de individuos hostiles que se reúnen alrededor de su beneficio común en la construcción de una sociedad".

Es en ese momento cuando desaparece la insistencia sobre la necesidad de la virtud pública y el bien común y aparece el concepto nuevo de opinión pública. Wood muestra cómo una nueva fórmula de gobierno hizo su aparición y cómo implicaba una concepción de la política en tanto compromiso entre intereses cuya formulación era exterior a la acción política misma. Esta nueva concepción, que en general se califica como "liberal", se convirtió en dominante durante el siglo XIX; aunque según algunos la concepción republicana no fue completamente borrada. Por ejemplo, Pocock afirma que persiste subterráneamente gracias al mantenimiento de valores y de símbolos pre-modernos y antiindustriales en la cultura norteamericana. A esta tradición van a apelar los autores críticos del individualismo liberal, afirmando que gracias a ella los norteamericanos pudieron conservar un cierto sentido de la comunidad que a su vez les permite resistir a los efectos corrosivos del individualismo.

En la revitalización de esta tradición de republicanismo cívico ven la solución a la crisis que vive hoy la sociedad norteamericana. Una crisis que consiste, según ellos, en la destrucción del lazo social debida a la promoción social del individuo que sólo conoce la búsqueda de su interés propio y rechaza toda obligación que pudiera trabar su libertad. Mientras que los neoconservadores ven en la idea democrática el origen de las dificultades del sistema liberal democrático, para los autores llamados "comunitarios" es central la desaparición de la virtud cívica, es decir, de la identificación a una comunidad política donde la ciudadanía entraña derechos pero también deberes.

Esta desaparición es consecuencia de la privatización de la vida social así como de la desaparición del espacio público y no se puede remediar más que a través de una revaloración de la participación política. Actualmente, la ilusión liberal de que la armonía podría nacer del libre juego de los intereses particulares y que la sociedad moderna ya no tiene necesidad de la virtud cívica finalmente se mostró peligrosa: cuestiona la existencia misma del proceso democrático. De allí viene la necesidad de una nueva cultura política que reanude los lazos con la tradición del republicanismo cívico y devuelva su dignidad a lo político.

Un nuevo paradigma liberal

No es asombroso que los comunitarios actuales, como los neoconservadores de ayer, hayan elegido a John Rawls como blanco principal. En efecto, desde su publicación en 1971, A Theory of justice fue saludada como una obra magistral que instaura un "nuevo paradigma liberal". Este paradigma "deontológico" o rights-based (fundado en los derechos) puso fin a la supremacía

indiscutida del utilitarismo en la reflexión teórica anglo-sajona, y toda crítica al liberalismo debe arreglar cuentas con aquello que es considerado como su elaboración más avanzada.

La posición de Rawls evolucionó de manera bastante sustancial desde la publicación de su libro, cosa que plantea algunos problemas para captar la coherencia de su teoría y juzgar las críticas que se le dirigen. A Theoly of Justice daba a entender que Rawls buscaba un algoritmo de la elección Racional, un punto de Arquímedes que garantizara el carácter universal de su teoría de la "igualdad". Su problema consistía en determinar cuáles principios de justicia debían escoger las personas libres y racionales -si se colocaban en una situación de igualdad- para definir los términos fundamentales de su asociación.

Más tarde, declaró que solamente deseaba elaborar una concepción de lajusticia para las sociedades democráticas modernas partiendo de las instituciones comunes a los miembros de esas sociedades. Su objetivo.era articular y hacer explícitas las nociones y principios presentes en estado latente en el sentido común: por lo tanto, no pretendía formular una concepción de la justicia que fuera "verdadera", sino proponer principios válidos para nosotros, en función de nuestra historia, de nuestras tradiciones, de nuestras aspiraciones y de la manera como concebimos nuestra identidad.

Contrariamente al utilitarismo, Rawls no concibe a la persona como un puro individuo racional que busca exclusivamente su bienestar, sino como una persona moral susceptible, no sólo de acción "racional" (entendida como acción instrumental que apunta al propio interés), sino también de lo que se llama acción "razonable", que implica consideraciones morales y sentido de la justicia en la organización de la cooperación social. Es un método que él designa con el término de "constructivismo kantiano", a fin de indicar que opera con una concepción de la persona concebida, a la manera kantiana, como persona moral libre e igual.

Para un liberal de tipo kantiano como Rawls, que defiende una forma de liberalismo en la cual el derecho no debe depender de ninguna concepción utilitarista, es importante que lo que justifique al derecho no sea la "maximización" del bienestar general, ni ninguna otra concepción particular del bien. Por ello, afirma que lo razonable debe tener la prioridad sobre lo racional pues la exigencia de términos equitativos de cooperación debe limitar el margen de libertad que los individuos tendrán en la definición y la búsqueda de su interés propio. Eso significa que existirá "prioridad del derecho sobre el bien", es decir, prioridad de un marco de derechos y libertades fundamentales por sobre las diferentes concepciones del bienestar que les serán permitidas a los individuos. Rawls considera que no es justo acrecentar el bienestar total de una sociedad si eso implica sacrificar a un cierto número de personas.

Hay que tratar a los individuos como fines en sí y no como medios, precepto que él reprocha al utilitarismo no respetar. En efecto, para esta teoría los individuos no son más que unidades de cuenta en el cálculo de rendimiento máximo del interés general. Ahora bien, al sumar a los individuos se los homogeiniza y se sacrifican intereses privados en nombre de la utilidad de la mayoría. Rawls está seguro de garantizar la defensa de los derechos fundamentales de los individuos y su libertad de una manera mucho más completa que el utilitarismo, pues su teoría de la justicia está construida para respetar su pluralidad y su especialidad.

Sin embargo, para que el acuerdo sobre los principios de justicia sea verdaderamente equitativo, es necesario encontrar un punto de vista que no esté influenciado por las circunstancias particulares de los participantes y sus intereses. Ese es el papel que Rawls hace desempeñar a la "posición original", la cual, con su velo de ignorancia va a esconder a los participantes su lugar exacto en la sociedad, sus talentos, sus objetivos y todo lo que podría perjudicar a su imparcialidad. Esa posición va a servir de mediadora entre la concepción kantiana de la persona (a la cual Rawls espera poder liberar dé la metafísica que la entorpece en Kant y

redefinir en términos estrictamente empíricos) y los príncipios de justicia que se tratan de construir. La posición original designa, entonces, una situación heurística de igualdad y de libertad que va a permitir a los participantes seleccionar, con el procedimiento de deliberación, los principios de justicia para organizar la cooperación social entre personas libres e iguales. Por lo tanto, no hay criterio independiente de justicia y el propio procedimiento va a garantizar que el resultado producido sea justo. Este método de constructivismo kantiano conduce a formular los dos principios de justicia siguientes:

1. Cada uno debe tener un derecho igual a la libertad fundamental más extendida posible y compatible con una libertad idéntica para los otros.

2. Las desigualdades económicas y sociales deben ser establecidas de tal manera que: a. beneficien lo más posible a los desfavorecidos (es el famoso principio de la diferencia); b. estén adheridas a funciones y a posiciones abiertas a todo en condiciones equitativas de igualdad de oportunidades.

El primer principio tiene prioridad sobre el segundo y la cláusula b sobre la cláusula a de tal manera que no se debería legitimar ninguna restricción de libertad o de igualdad de oportunidades con el argumento de que contribuye a mejorar la suerte de los menos favorecidos. Rawls resume la concepción general de su teoría de la justicia de la manera siguiente: "Todos los bienes sociales primarios -libertad e igualdad de oportunidades, ingresos y riquezas, así como las bases del respeto propio- deben ser distribuidos de manera igual, salvo si una distribución desigual de uno o del conjunto de esos bienes es en beneficio ventajoso de los menos favorecido".

Rawkls considera que su teoría de la justicia aporta finalmente la respuesta a la pregunta tan controvertida de saber cuáles son los principios de justicia que deben reorganizar los términos de la cooperación social entre personas libres e iguales. Piensa haber logrado formular un principio rector que permita poner en acción los valores de igualdad y libertad en las instituciones sociales, resolviendo así el conflicto que dura desde hace dos siglos en el pensamiento democrático.

Sin embargo, semejante pretensión fue cuestionada muy pronto. Desde 1974, Robert Nozick, en Anarchy, State and Utopia, se apresuró a mostrar cómo se podía llegar a una concepción de la justicia diametralmente opuesta partiendo de una posición similar a la de Rawls. En efecto, mientras Rawls es un defensor indiscutido del EstadoProvidencia, liberal democrático, al cual pretende justificar como la forma política más justa y racional, Nozick, es un defensor del estado mínimo, que sólo se limita a defender la ley y el orden y que rechaza todo tipo de función distributiva. Según Nozick la justicia social no existe, si la entendemos como justicia distributiva; además declara que una sociedad es justa en tanto sus miembros posean aquello a lo que tienen derecho, independientemente de las formas de repartición de la riqueza que eso implica.

El individualismo liberal cuestionado

No tratamos aquí de analizar el conjunto del debate suscitado por la obra de Rawls, sino de examinar los argumentos de las críticas calificadas de "comunitarias". A través de Rawls y el nuevo paradigma que instauró, lo que esta crítica ataca es la filosofia, misma del liberalismo en razón de su individualismo. Denuncia la concepción ahistórica, asocial y desencarnada del sujeto, que implica la idea de un individuo dotado de derechos naturales anteriores a la sociedad, y rechaza la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien. Contra la inspiración kantiana de Rawls, los autores comunítarios hacen hablar a Aristóteles y a Hegel; contra el liberalismo apelan a la tradición del republicanismo cívico.

Para Charles Taylor, la visión liberal de sujeto es "atomística", pues afirma el carácter autosuficiente del individuo: constituye un real empobrecimiento en relación con la noción aristótelica del hombre como animal fundamentalmente político, que no puede realizar su naturaleza humana más que en el seno de una sociedad. Taylor cree que esa concepción es el origen de la destrucción de la vida pública a través del desarrollo del

individualismo burocrático. Según Taylor, gracias a la participación en una comunidad de lenguaje y de discurso mutuos que se refieren a lo justo y a lo injusto, al bien y al mal, puede desarrollarse la Racionalidad y el hombre puede convertirse en un sujeto moral capaz de buscar el bien; por lo tanto, no podría haber prioridad del derecho sobre el bien. Refiriéndose especialmente a Nozick, Taylor muestra lo absurdo de pretender partir de la prioridad de los derechos naturales a fin de deducir de ellos el conjunto del contexto social. En efecto, ese individuo moderno, con sus derechos, es el resultado de un largo y complejo desarrollo histórico y sólo en un cierto tipo de sociedad es posible la existencia de un individuo libre, capaz de escoger sus propios objetivos.

Alasdair MacIntyre, por su parte, reprocha a Rawls y a Nozick que propongan una concepción de lajusticia que no deja ningún lugar a la noción, para él fundamental, de "mérito": MacItyre atribuye esta incapacidad, a la concepción de una sociedad compuesta de individuos, cuyos intereses son definidos anterior independientemente de la construcción de cualquier lazo moral o social entre ellos. Ahora bien, dice MacIntyre, la noción de mérito sólo tiene sitio en el contexto de una comunidad cuyo lazo originario es una comprensión compartida, tanto del bien para el hombre como del bien para la comunidad, y donde los individuos identifican sus intereses fundamentales con referencia a esos bienes. MacIntyre ve en el rechazo, por parte del liberalismo de toda idea de un "bien común", la fuente del nihilisimo que estaría destruyendo nuestras sociedades.

Sin embargo, es en Michel Sandel donde encontramos la crítica comunitaria con más consecuencias. En Liberalism and the Limits of Justice, Sandel se ocupa de realizar un análisis minucioso de la teoría de lajusticia de Rawls a fin de probar su carácter inconsistente. Ataca principalmente la tesis de la prioridad del derecho sobre el bien y la concepción de sujeto que implica. Si Rawls afirma que la justicia es la virtud primordial de las instituciones sociales, dice Sandel, es porque. su liberalismo deontológico exige una concepción de la justicia que no presupone ninguna concepción particular del bien, a fin de poder servir de marco para que en su interior sean posibles diferentes concepciones del bien. En efecto, en la concepción deontológica, la primacía de la justicia no describe solamente una prioridad moral sino también una forma privilegiada de justificación El derecho es anterior al bien, no sólo porque sus exigencias tienen prioridad, sino porque sus principios se derivan de manera independiente. Pero para que el derecho sea anterior al bien sería necesario que el sujeto existiera independientemente de sus intenciones y de sus fines. Semejante concepción requiere de un sujeto que pueda tener una identidad definida anteriormente a los valores y a los objetivos que va elegir.

En efecto, es la capacidad de elegir (y -no las elecciones que realiza) la que define semejante sujeto. Si no, no pueden existir jamás, fines que sean constitutivos de la identidad del sujeto, se le niega así la posibilidad de participar en una comunidad donde la definición misma de lo que él es está en juego.

De acuerdo con Sandel, en la problemática de Rawls, semejante tipo de comunidad constitutiva es impensable, y la comunidad sólo puede ser concebida como simple cooperación entre individuos cuyos intereses están dados de antemano y que se reúnen a, fin de defenderlos y hacerlos progresar. Su tesis central es que esta concepción "desencarnada" del sujeto, incapaz de compromisos constitutivos, es necesaria para que el derecho pueda tener prioridad sobre el bien y, a la vez, contradictoria con los principios de justicia que Rawls pretende sustentar.

En efecto, como el principio de diferencia es un principio de repartición, presupone la existencia de un lazo moral entre aquéllos que van a repartir los bienes sociales; por lo tanto, supone una comunidad constitutiva cuyas exigencias se reconocen. Ahora bien, precisamente este tipo de comunidad, declara Sandel, está excluído por la concepción de Rawls del sujeto sin ataduras y definido con anterioridad a los fines que escoge. En consecuencia, el proyecto de

Rawls fracasa porque "no podemos ser al mismo tiempo personas para quienes lajusticia es primordial y personas para quienes el principio de diferencia es un principio de justica".

Política de los derechos o política del bien común

La crítica de Sandel se basa principalmente en la posición defendida por Rawls en A Theory of Justice y no toma en cuenta la evolución ulterior de su pensamiento, mientras que sobre varios puntos los artículos recientes modifican su concepción del sujeto de manera bastante sustancial. De todos modos, los argumentos de Sandel contra el su eto desencarnado propio de la filosofía liberal son realmente pertinentes y hay una clara contradicción en querer fundar una teoría de la justicia distribuitiva sobre las premisas del individualismo liberal.

En este sentido, los liberales como Nozick o Hayek que niegan la existencia misma de semejante concepto son ciertamente más coherentes. No podemos dejar de estar de acuerdo con Sandel cuando afirma que Rawls no logra justificar de manera convincente la primacía de la justicia y la prioridad del derecho sobre- el bien. Pero disentimos cuando saca la conclusión de que eso prueba la superioridad de una política del bien común sobre una política de defensa de los derechos. El hecho de que la argumentación de Rawls sea inadecuada no implica que su objetivo deba ser rechazado.

Esta cuestión de la prioridad del derecho sobre el bien constituye la verdadera apuesta del debate y va a permitirnos poner en evidencia tanto los límites de la concepción liberal como la ambigüedad de la crítica comunitaria y sus peligros. Como lo hace notar Sandel, para los liberales de tipo kantiano como Rawls la prioridad del derecho sobre el bien significa no sólo que no se pueden sacrificar los derechos individuales en nombre del bienestar general, sino también que los principios de la justicia no pueden ser derivados de una concepción particular de lo que es bueno en la vida. Este es el principio del liberalismo según el cual no puede existir una sola concepción de la eudaimonia, del bienestar, que pueda imponerse a todos, sino que cada uno debetener la posibilidad de búscar su felicidad como le parezca, fijarse a sí mismo sus propios objetivos y tratar de realizarlos a su manera. Los comentarios, por su parte, afirman que no se puede definir el derecho antes que el bien, pues sólo a través de nuestra participación en una comunidad que define el bien podemos tener un sentido del derecho y una concepción de la justicia.

Este es un argumento irreprochable, pero que no autoriza de ningún modo la conclusión de Sandel de que es necesario rechazar la prioridad de la justicia como virtud principal de las instituciones sociales, así como también rechazar la defensa de los derechos individuales, y volver a una política basada en un orden moral común. Semejante conclusión reposa sobre un equívoco fundamental que concierne a la noción misma del bien común, el cual, por otra parte, es creación del propio Rawls. Hasta hace poco éste insistía en que su teoría de la justicia dependía de la filosofia moral. Ahora bien, su teoría depende por supuesto no de la moral sino de la política y exige distinguir entre el "bien común moral" y el "bien común político". Una vez que semejante distribución ha sido establecida, las consecuencias que extrae Sandel de las incoherencias epistemológicas de Rawls aparecen como inaceptables.

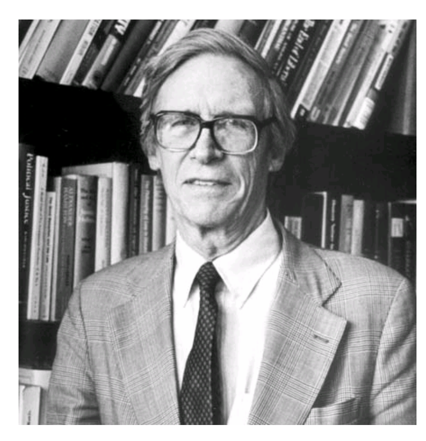
Examinemos este problema más detalladamente. Rawls pretende defender el pluralismo liberal que requiere no imponer a los hombres una concepción del bienestar y un plan de vida particular. La moral individual es para los liberales una cuestión privada y cada uno debe poder organizar su vida como le parezca. De allí viene la importancia de los derechos y el hecho de que los principios de lajusticia no pueden privilegiar una concepción particular del bienestar. Pero es evidente que esta prioridad del derecho sobre el bien sólo es posible en un cierto tipo de sociedad con instituciones determinadas, y que no puede haber una prioridad absoluta del derecho sobre el bien, puesto que, como lo afirman con razón los comunitarios, sólo en el interior de una comunídad determinada, la

cual se define por el bien que postula, puede existir un individuo con sus derechos. Pero sería necesario especificar que se trata de una comunidad política, es decir, de un regimen (en el sentido de politeia) que se define por el bien político que pone en acción. Ciertos regímenes se caracterizan por el hecho de que no hay distinción entre el bien del hombre y el bien de la ciudad, aunque la separación de esas dos esferas en la modernidad y el rechazo de una concepción única del bien moral no debería hacer perder de vista la existencia del "bien político", el bien que define una asociación política en tanto tal.

De este modo, si un régimen liberal democrático debe ser agnóstico en términos de moral, en cambio, no lo es -y no puede serloen lo concerniente al bien político, puesto que afirma los principios políticos de la libertad y de la igualdad. Sólo en el interior de semejante régimen, y en función del bien político que lo define, es posible la prioridad de los derechos en relación con las diferentes concepciones del bien moral. Si los comunitarios están autorizados a cuestionar la prioridad del derecho sobre el bien tal como aparece en Rawls, es sin embargo ilegítimo de su parte pretender, como es el caso en Sandel, que eso exige abandonar el pluralismo liberal (así como una política basada en los derechos), dado que semejante prioridad es lo que caracteriza a un régimen liberal democrático.

Moral y política

Se habrá comprendido que realmente está en cuestión el estatus de lo político y esta discusión revela la incapacidad en que nos encontramos hoy para pensar la política de manera moderna, es decir, de una manera que no sea simplemente instrumental, cosa que implica tomar en cuenta todo lo que tiene que ver con la idea de un "bien político" con la ética propia de lo político, aunque respetando la separación moderna entre moral y política. Ni Rawls ni Sandel son capaces de pensar esta distinción adecuadamente, aunque por razones diferentes. Sandel, porque su crítica del liberalismo opera a partir de una problemática fundamentalmente aristotélica, en la que todavía no hay separación entre moral y a partir de la cual no podía haber verdadera diferenciación entre "bien común político" y "bien común moral": en la concepción antigua, la política de hecho esta ba subordinada a la ética y eso es lo que explica la tendencia de ciertos críticos comunitarios, influidos por Aristóteles, como Sandel o MacIntyre, a creer que para gobernar en función del bien común es necesario fomentar una visión moral única y oponerse al pluralismo liberal. De allí viene su actitud generalmente negativa en relación con la modernidad y su nostalgia por una comunidad orgánica de tipo Gemeinschaft.



John Rawls

En cuanto a Rawls, su incapacidad para pensar lo político se explica por el hecho de que éste constituye el punto ciego del liberalismo que tiende a reducirlo a una actividad instrumental. En efecto, todo el aspecto normativo propio de la filosofia política fue desacreditado por el desarrollo de la ciencia política y la distinción positivista entre hechos y valores. De esta manera, toda una serie de cuestiones que son indiscutiblemente de orden político, como la cuestión de lajusticia, fueron relegadas al territorio de la moral y por eso, sin duda, Rawls se obstinó durante tanto tiempo en presentar su teoría de la justicia como una contribución a la filosofia moral.

Esta incapacidad del liberalismo para pensar lo político tiene raíces profundas. Como lo señaló Carl Schimitt, el principio puro y riguroso del liberalismo no puede dar nacimiento a una concepción específicamente política. En efecto, debe haber negación de lo político en todo individualismo consecuente,

Puesto que exige que el individuo siga siendo terminus a quo y terminus ad quem. Por eso, según Schmitt, el pensamiento liberal se mueve dentro de la poralidad entre moral y economía, y se limita a querer imponer obligaciones éticas de la política o a someterla a la economía. De allí viene el hecho de que no hay verdadera política liberal, sino solamente una crítica liberal de la política en nombre de la defensa de la libertad individual.

El individualismo liberal no permite concebir el aspecto colectivo de la vida social como constitutivo porque existe una contradicción en el corazón del proyecto de Rawls, como lo indican los comunitarios. Su ambición de fundar racionalmente las exigencias de igualdad (presentes en el sentido común de las democracias occidentales) a partir de una concepción individualista del sujeto no puede más que fracasar. Y no es el recurso a la moral el que puede aportar la solución para esta limitación fundamental del liberalismo. La apelación de Rawls a la concepción kantiana de la persona moral y la introducción de lo razonablejunto a lo racional le permiten establecer límites morales a la prosecusión del egoísmo privado, pero sin poner verdaderamente en discusión la concepción individualista. Sólo en el contexto de una tradición que dé realmente un lugar a la dimensión política de la existencia humana y que permita pensar la ciudadanía de otra manera que como simple posesión de derechos se pueden explicar los valores democráticos. Sin embargo, esta crítica del liberalismo debe operarse en el marco de la modernidad y de las conquistas de la revolución democrática. Aun teniendo mucho que enseñarnos, la concepción clásica ya no es practicable.

La emergencia del individuo, la separación de la Iglesia y el Estado, el principio de tolerancia religiosa, el desarrollo de la sociedad civil, todos estos elementos han llevado a distinguir el territorio de la moral del de la política. Si bien es importante plantear nuevamente la cuestión del bien común y de la virtud cívica, esto debe hacerse dentro de una problemática moderna, sin postular un bien moral único. No se trata de retroceder más acá del liberalismo, y la crítica del individualismo no implica ni el abandono de la noción de "derechos" ni la del pluralismo.

Justicia y Pluralismo

En esta dirección se elabora la investigación de Michael Walzer, quien, aunque se coloca del lado de los comunitarios, no se opone a los ideales políticos del liberalismo. Al contrario, su proyecto es defender y radicalizar la tradición liberal democrática. Walzer se opone al tipo de procedmiento filosófico que supone que un pensador se desprende de todos los lazos con su comunidad a fin de poder descubrir verdades supuestamente universales y eternas. Según él, un filósofo debe permanecer en la caverna y asumir plenamente su condición de miembro de una comunidad particular, su papel consiste en interpretar, para sus conciudadanos, el mundo de significaciones que tienen en común. Si denuncia el racionalismo y el universalismo de la Ilustración y proponer ealzar conceptos como los de tradición y comunidad, lo hace para poder defender el ideal democrático de manera más eficaz.

Aunque Walzer critica la posición epistemológica de Rawls, sin embargo está de acuerdo con este último en lo referente a la prioridad de lajusticia y la idea de que en nuestras sociedades ésta consiste en la institucionalización de la libertad y de la igualdad. Pero Walzer se distingue de Rawls en su manera de concebir la igualdad, y en Spheres of Justice presenta una teoría pluralista de la justicia social, cuyo objetivo es la realización de lo que llama una "igualdad compleja". De acuerdo con él, es la única concepción de igualdad adaptada a las sociedades modernas, en las cuales el grado de diferenciación está muy avanzado. Walzer considera, en efecto, que se concibe demasiado a menudo la igualdad a partir del modelo de la igualdad simple, que tiende a igualar lo más posible a las personas en situación global. Semejante visión implica necesariamente una intervención constante del Estado a fin de impedir la emergencia de cualquier forma de dominación.

Por lo tanto, abre la vía al totalitarismo que pretende coordinar sistemática y autorítariamente la distribución de todos los bienes en todas las esferas. Por ello, Walzer afirma que si se quiere convertir a la igualdad en objetivo central de una política que también respete la libertad, sólo podemos concebirla como igualdad compleja. Este tipo de igualdad requiere que diferentes bienes sociales sean distribuidos, no de manera uniforme, sino en función de una diversidad de criterios que refleje la diversidad de esos bienenes sociales y de las significaciones que le son atribuidas. La igualdad es una relación compleja entre personas, mediatizada por una serie de bienes sociales, pero no consiste en una identidad de posesiones. Lo importante es no violar los principios de distribución propios de cada esfera y evitar que el éxito en una esfera implique la posiblidad de ejercer la preponderancia en otras, como ocurre actualmente con la riqueza. Y Walzer cita a Pascal: "la tiranía es querer obtener por una vía lo que no se puede obtener otra. Se rinden diferentes honores a los diferentes méritos: honras de amor a los placeres, de temor a la fuerza, de fe a la ciencia". La justicia, entonces, no es solamente una cuestión de, interpretación y de aplicación de criterios de distribución, sino también de distinciones y de fronteras entre las diferentes esferas. Lo esencial es que ningún bien social pueda servir de medio de dominación, así como es esencial evitar la concentración del poder político, la riqueza, los honores y las funciones particularmente privilegiados en las mismas manos.

El interés de la perspectiva adoptada por Walzer es que permite la crítica del, individualismo liberal y de sus presupuestos epistemológicos, conservando al mismo tiempo, e incluso enriqueciendo, el aporte del pluralismo. Esta perspectiva muestra también cómo se puede pensar la justicia sin buscar un punto de vista universal y sin elaborar principios generales válidos para todas las sociedades.

Para Walzer, sólo a partir de una comunidad política determinada, y en el interior de la tradición que la constituye y de las significaciones sociales comunes a sus miembros, puede ser planteada la cuestión de la justicia. Según él, no tiene ningún sentido declarar que una sociedad de tipo jerárquico es injusta porque la distribución de los bienes sociales no se efectúa de acuerdo con principios igualitarios. Si la igualdad es un objetivo central para nosotros es porque vivimos en una sociedad liberal democrática, donde las instituciones y las significaciones están profundamente impregnadas por este valor, lo que hace posible su utilización como criterio para juzgar sobre lo justo y lo injusto.

En tanto que principios políticos, la igualdad -y la libertad- son susceptibles de numerosas interpretaciones. No puede existir acuerdo definitivo sobre la definición de la libertad y de la igualdad, sobre las relaciones sociales donde esos principios deben ser puestos en acción o su modo de institucionalización. Diferentes filosofías políticas ofrecen interpretaciones diversas de todo ello, pero tal discusión es posible, y el problema de la justicia se plantea para nosotros en estos términos, porque esos valores son centrales para nuestra tradición.

¿Aristóteles o Maquiavelo?

A la concepción liberal del individuo, los autores comunitarios oponen la imagen del ciudadano que se encuentra en la tradición del republicanismo cívico. Contrariamente al liberalismo, esta tradición proporciona, en efecto, un lenguaje que permite pensar la política de una manera no instrumental. Puesto que ha desempeñado un papel importante en la cultura política norteamericana del siglo XVIII y que no ha desaparecido completamente, se tratará entonces de revivificarla y devolver de esta manera a los norteamericanos la capacidad de articular sus experiencias y concebir su identidad en términos de su participación activa en una comunidad política. Los comunitarios ven la solución para la crisis de legitimidad que afecta al sistema democrático en una revalorización de la esfera de lo político y en una rehabilitación de la noción de "virtud política".

El problema reside en la ambigüedad de esta noción de "humanismo cívico" o de "republicanismo cívico" tal como ha sido

recientemente elaborada. Esta mezcla de elementos aristotélicos y maquiavélicos puede, en efecto, dar lugar a interpretaciones extremadamente diferentes, según que se acepte con Aristóteles la unicidad del bien y la ausencia de distinción entre ética y política o que, siguiendo a Maquiavelo, se distingan esos dos territorios y se insista sobre el papel central de los conflictos en la preservación de la libertad. Ya he indicado de qué manera, en autores como Sandel o MacIntyre, la crítica del liberalismo conduce a un callejón sin salida en lo que se refiere a las características de la democracia moderna y conduce al rechazo de la modernidad. No es el caso de Taylor o de Walzer, que se esfuerzan por integrar ciertos aportes del liberalismo: no se trata pues, de una problemática intrínsecamente antimoderna, como lo afirman ciertos liberales.

Sin embargo, a falta de la elaboración de un modelorepublicano adecuado a las exigencias de la democracia moderna, el entusiasmo actual por el republicanismo cívico sólo puede dar lugar a confusiones de consecuencias nefastas para todos aquéllos que defienden la extensión de los derechos y de las prácticas democráticas. Es fundamental distinguir entre "conciencia cívica", es decir, exigencias propias de todo ciudadano en un régimen liberal democrático, donde los criterios de justicia son los de la libertad, la igualdad y la postulación de un bien común sustantivo, que impondría a todos una concepción única de eudaimonia.

Conciencia cívica no implica que necesariamente deba haber consenso, y el ideal republicano no requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad. Una concepción republicana que se inspire en Maquiavelo, aunque también en Montesquieu, Tocqueville y Stuart Mill, puede perfectamente asimilar lo que constituye la gran contribución del liberalismo: la separación de lo público y de lo privado y la defensa del pluralismo. Pero eso exige concebir la ciudadanía de manera democrática, es decir, sin renunciar a la libertad individual. Ahora bien, una tarea semejante sólo es posible si se logra conceptualizar la libertad de otra manera que no sea la defensa de los derechos individuales contra el Estado, cuidándose al mismo tiempo de no sacrificar al individuo en nombre del ciudadano.

Libertad de los antiguos o libertad de los modernos

Los trabajos fundados en la "nueva historia" inspirada por Quentin Skinner, son particularmente pertinentes para semejante proyecto. En un artículo, donde hace un balance sobre los resultados de este tipo de investigaciones, Pocock indica cómo en los orígenes del pensamiento político moderno se encuentran dos estilos de lenguaje político, de los cuales uno va a llegar a imponerse en detrimento del otro. Por una parte, existe el lenguaje de la virtud, que es el del republicanismo clásico, y por otra, el lenguaje del derecho que expresa el paradigma del derecho natural y que se encuentra en lajurisprudencia. El término libertas está presente en los dos lenguajes, pero con un sentido diferente. En el lenguaje de los juristas, libertas tiene el sentido de imperium, libertad de practicar las propias leyes. La libertad del ciudadano consiste entonces en dedicarse a sus propios asuntos bajo la protección de la ley. Por el contrario en el lenguaje republicano se insiste en la libertad en el sentido de participación en el gobierno del Estado, ligada a una concepción del hombre como animal político que sólo realiza su naturaleza a través de sus actividades en el dominio público. Esas dos formas coexistieron durante un cierto tiempo y Skinner mostró, en el primer volumen de The Foundations of Modem Political Thought, cómo la lucha por la independencia de las repúblicas italianas había sido llevada a cabo simultáneamente en el lenguaje republicano y en el de los juristas. A continuación, el lenguaje del derecho natural suplantaría al de la virtud, pero al lado de la historia del liberalismo, centradas sobre la ley y el derecho habrá, durante todo el comienzo del periodo moderno, una historia del humanismo republicano donde la personalidad será concebida en términos de virtud. Solamente con Hobbes se impone el modo de razonamiento político individualista para el cual la libertad se

limita a la defensa de los derechos individuales.

El objetivo de Skinner en sus trabajos más recientes es volver a poner en lugar de honor a esta concepción republicana que durante el Renacimiento en Europa reformuló la concepción romana clásica del ciudadano, pues considera que puede proporcionarnos una concepción de la libertad más adecuada que la concepción liberal. Es perfectamente consciente del problema que plantea hoy la relación entre libertad individual y libertad política. En efecto, desde Benjamín Constant, se admite generalmente que la "libertad de los modernos" consiste en el goce apacible de la independencia privada y que ello implica la renuncia a la "libertad de los antiguos" a la participación activa en el poder colectivo, pues eso conduce a someter el individuo a la comunidad.

Esta misma tesis ha sido reformulada en un artículo célebre por Isaiah Berlin, quien distingue entre la concepción "negativa" de la libertad, entendida simplemente como ausencia de coersión, que exige que una porción de la existencia humana permanezca independiente de la esfera del control social, y la concepción "positiva" de la libertad, la cual proviene del deseo del individuo de ser su propio amo e implica la idea de realización y logro de la verdadera naturaleza humana.

De acuerdo con Berlin, esta segunda concepción es potencialmente totalitaria para un liberal, y de ello saca la conclusión de que la idea de democracia y de autogobierno no puede formar parte de la idea liberal de libertad. Afirma que toda concepción positiva de la libertad es antimoderna, pues requiere la postulación de la existencia de una noción objetiva del bienestar para el hombre. De esta manera, todos aquellos que defienden la concepción republicana de la libertas, la idea de que la libertad no puede ser asegurada más que en una comunidad que se autogobierna, aparecen como adversarios de la modernidad.

Skínner rechaza esta tesis y se esfuerza por probar que en la tradición del republicanismo cívico, y más particularmente en Maquiavelo, se encuentra una concepción de la libertad que es a la vez negativa, pues no implica una noción objetiva de laeudaimonia, pero que sin embargo incluye los ideales de participación política y de virtud cívica. De esta manera, en los Discorsi, Maquiavelo propone una concepción de la libertad como capacidad para los hombres de perseguir sus propios objetivos, sus humori, afirmando al mismo tiempo que con el fin de asegurar las condiciones necesarias para evitar la coerción y la servidumbre, que harían imposible el ejercicio de esta libertad individual, es indispensable que los hombres cumplan con ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes requeridas. Para Maquiavelo es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, a fin de garantizarnos el grado de libertad personal que nos permitirá perseguir nuestros propios fines.

Semejante línea argumental requiere, por supuesto, de desarrollos posteriores, pero indica una vía extremadamente fecunda. La tarea principal de una filosofía política moderna y democrática es precisamente la articulación de la libertad individual y de la libertad política, pues allí es donde se juega toda la cuestión de una ciudadanía pluralista y democrática. El gran mérito de Skinner es abrirnos una pista y remitirnos a Maquiavelo. Éste representa indiscutiblemente un punto de referencia fundamental para aquéllos que quieren pensar lo político actualmente, y si es importante reanudar los lazos con la tradición del republicanismo cívico, también es esencial que sea bajo su égida. La crítica comunitaria del liberalismo puede conducirnos de esta manera a redescubrir una vía abierta hace varios siglos, ya, pero cuyas potencialidades todavía no han sido explotadas, porque la reflexión sobre la política iba a comprometerse con Hobbes en la dirección supuestamente científica que culminó con el rechazo de sus aspectos normativos y el predominio de la concepción instrumental.

La crítica comunitaria a la moral liberal

Renato Cristi

I

La esencia de la utopía liberal, la filosofía pública dominante en la actualidad, está determinada por dos ideas centrales: la autonomía del individuo y la neutralidad del Estado. En términos morales, la autonomía del individuo supone la libre determinación para adoptar cualquier concepción del bien y la vida buena. La moral liberal es antipaternalista porque estima que los individuos deben guiar sus conductas internamente sin capitular a las influencias externas. Se afirman así los derechos de los individuos y se les concede prioridad sobre cualquier consideración sobre su bien o su bienestar. Posiciones divergentes al interior del liberalismo contemporáneo, como el liberalismo libertario de Hayek y Nozick, y el liberalismo igualitario de Rawls y Dworkin, se unen en torno al antipaternalismo. Ambas posiciones sostienen que ciertos derechos individuales son fundamentales y que ni siquiera el bienestar general de la sociedad puede considerarse como razón suficiente para violarlos.

Cuando se postula que los individuos son libres para adoptar cualquier idea particular del bien, se rechaza la posibilidad de descubrir pública y objetivamente aquello que permita identificar el bien. El Estado, por tanto, debe mantenerse neutral frente a las divergentes concepciones del bien y la vida buena. Así, una política estatal que subsidie la transmisión de programas culturales en televisión e imponga a la vez fuertes impuestos a programas de lucha libre o *catch-as-catch-can* constituye, según el liberalismo, un paternalismo que interviene indebidamente en nuestra libre determinación (Kymlicka, 1990). Para salvaguardar la pluralidad de tales concepciones del bien, los derechos individuales deben preceder y anteponerse a la agencia de un Estado tutelar. Según Kant, "el mayor despotismo pensable [...] es el que está dado por un gobierno constituido sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, comportándose como un padre con sus hijos [...]". Inspirado en Kant, Dworkin define los derechos del individuo como "triunfos" (Dworkin, 1977), cuya finalidad es "triunfar" sobre el Estado y neutralizarlo. Los valores no elegidos, es decir, los determinados por nuestra naturaleza, por Dios o por nuestra identidad como miembros de una determinada familia, nación, religión o cultura no cuentan para el cálculo liberal.

Únicamente un Estado neutral frente a los valores puede ser respetuoso y tolerante de los distintos modos de vida que asegura la modernidad. Tal Estado puede intervenir sólo para mediar entre los conflictos que se susciten entre diferentes interpretaciones de la vida buena y para evitar que cualquiera de estas interpretaciones tiranice a las otras. Ello implica que el Estado liberal no debe adherir a ninguna concepción substantiva del bien. Según Rawls, el Estado liberal se funda en la "igualdad de los seres humanos como personas morales, como creaturas que conciben su propio bien y son capaces de un sentido de justicia [...]. Los sistemas de finalidades no tienen una jerarquía de valor" (Rawls, 1971). Dworkin, igualmente, piensa que el Estado debe tratar a sus ciudadanos en un pie de igualdad. Afirma, por tanto, que "el Estado debe ser neutral con respecto a la pregunta por la vida buena" (Dworkin, 1978). Las decisiones estatales deben, en lo posible, ser "independientes de cualquier particular concepción de la vida buena, o de aquello que le da valor a la vida" (Dworkin, 1978).

La crítica comunitaria a la moral liberal intenta exponer sus aspectos distópicos. El círculo de protección que el liberalismo dibuja en torno a los individuos exalta los derechos subjetivos y la inmunidad personal frente al celo del Estado, pero esto erosiona el horizonte de significación que dispensaba la ética tradicional, fomenta el individualismo y exacerba los efectos

desintegradores de las leyes del mercado. En la ética tradicional figuraban como esenciales los vínculos comunitarios, los cuales se consideraban indispensables para el desarrollo de la virtud y la excelencia individual. Pero la república liberal no requiere la existencia de ciudadanos virtuosos. Aun una raza de demonios, piensa Kant en *La paz perpetua*, podría organizar un Estado republicano. Siguiendo a Kant, Rawls también rechaza el perfeccionismo y pone el acento en la justicia, no como una virtud individual, sino como una forma de configurar socialmente intereses estrictamente individuales.

Esta crítica a la moral liberal no es un fenómeno reciente. La crítica comunitaria se manifiesta por primera vez como reacción conservadora frente al pensamiento ilustrado y la Revolución Francesa. Parte de la argumentación de pensadores contrarrevolucionarios como Burke, De Maistre y Bonald, constituye una crítica al liberalismo ilustrado por desatender lo comunitario. También la distinción que introduce Hegel entre moral y eticidad (*Sittlichkeit*) anticipa el conflicto entre liberalismo y comunitarismo. Hegel entiende por moral la moral liberal heredera del espíritu ilustrado. La noción de eticidad recoge, por el contrario, el aspecto comunitario que se determina como el horizonte de significación de la actividad y vida propia de los individuos. Hegel es el primer pensador moderno que despliega la idea de un horizonte de significación comunitaria como condición necesaria de la libertad individual. Esa es precisamente la función que le otorga a la noción de *Sittlichkeit* que opone a la moral liberal, tal como la entiende Kant, y al pensamiento ilustrado (Taylor, 1975).

A partir de Hegel, la crítica comunitaria ha tenido numerosas y variadas reencarnaciones, selladas por diferentes aspiraciones morales y políticas. Así, por ejemplo, ciertos aspectos de la crítica de Marx al capitalismo tienen una decidida orientación comunitaria. Pero igualmente comunitaria es la obra de conservadores como Gierke y la hueste de sus seguidores entre los que se destacan Tönnies y Maitland. Esta influencia es también visible en pluralistas como Cole, Laski y Barker en Gran Bretaña, y en Dewey en Estados Unidos. Es preciso reconocer además que la totalidad del pensamiento católico, por lo menos hasta Vaticano II, mantuvo una postura comunitaria enraizada en su fidelidad al legado aristotélico-tomista. El abandono de este legado ha conducido al *rapprochement* de la Iglesia con el liberalismo y explica la influencia que han ganado en círculos católicos pensadores como Michael Novak. En años recientes, una nueva ola comunitaria se manifiesta en la obra de Charles Taylor, Alisdair McIntyre, Michael Walzer, William Galston y Michael Sandel. Es evidente que la forma que adquiere la actual crítica comunitaria al liberalismo reitera el debate hegeliano entre moralidad y eticidad (Giusti, 1996). Y en cierto respecto, los autores citados vienen a llenar el vacío dejado por la deserción católica.

En la actualidad, el caudal de literatura comunitaria proveniente de la sociología, la ciencia política y la filosofía es enorme. En ella se señalan los extremos a que ha conducido el individualismo que fomenta la modernidad liberal y el consiguiente deterioro experimentado por los valores comunitarios, el espíritu cívico y la participación en el autogobierno. Philip Selznick, un sociólogo comunitario, afirma que resulta ser "una verdad fundamental que la modernidad debilita la cultura y fragmenta la experiencia. Las ventajas de la modernidad se obtienen pagando un costo muy alto con respecto a la armonía y la estabilidad de la experiencia humana" (Selznick, 1992). Desde la ciencia política, Thigpen y Downing han denunciado "la presencia de un caos moral y la ausencia de propósitos comunes" (Thigpen y Downing, 1987) y un achatamiento generalizado de la vida humana. Finalmente, Charles Taylor, desde la filosofía política, declara que "el lado oscuro del individualismo se manifiesta en la fijación en el sujeto, que tanto achata como angosta nuestras vidas, empobreciendo su significado y su dimensión social" (Taylor, 199).

Para el comunitarismo, la exorbitante demanda de libertad ha significado una

profunda alteración en la vida de las comunidades al nivel de familias, vecindarios, municipios y aun naciones. Hay que sólo pensar en cómo el capitalismo ha estimulado la libertad de movimiento que ha contribuido a su vez a la desestabilización y el desarraigo social (cf. Walzer, 1990; Gray, 1994). La movilidad geográfica, por ejemplo, ha estimulado la proliferación de carreteras y la dependencia en el automóvil, y con ello ha desarticulado barrios tradicionales, estimulando la fuga hacia los suburbios y la ruina de los centros urbanos que tradicionalmente acogieron y fomentaron el espíritu cívico. La movilidad sentimental y marital ha escindido troncos y ramas familiares. Los índices de divorcios son hoy día más altos que nunca antes. Hay que pensar también en la movilidad social y política, que ha significado un desvanecimiento de la lealtad a los idearios políticos y partidos establecidos. En general, una orientación educativa que prepara al estudiante para el consumo inteligente en una sociedad de mercado cada vez más compleja, pero que descuida inculcar las virtudes del ciudadano, es uno de los focos de la crítica comunitaria en la actualidad.

Aunque el argumento comunitario reúne inseparablemente elementos venidos de la sociología, la ciencia política y la filosofía, este ensayo privilegia el argumento filosófico, y en particular la teoría de la justicia y el liberalismo político de Rawls y la crítica de Michael Sandel. El liberalismo de Rawls argumenta en favor de la salvaguardia del derecho de la libre determinación individual y en contra del peso que ejerce la tradición y la autoridad. El respeto por la dignidad moral de los individuos se obtiene, según Rawls, estimulando prácticas que permitan la autodeterminación. Por ello rechaza el perfeccionismo y el paternalismo que considera propios de las sociedades comunitarias. El perfeccionismo considera que ciertas cualidades de carácter o conductas de vida son formas de virtud moral que suponen la perfectibilidad humana (Rawls, 1971). Así, interpretaciones teleológicas de la moral, como las de Aristóteles y Nietzsche (Rawls, 1971), a las que habría que agregar la concepción de la moral que desarrolla Marx (Lukes, 1985) y el republicanismo de Rousseau, Jefferson y Tocqueville (Sandel, 1966) coinciden con el perfeccionismo. Por otra parte, el paternalismo promueve esas cualidades y conductas superiores y penaliza las formas de vida menos valiosas. Aristóteles y la doctrina de la Iglesia católica representan el paradigma de una moral y un Estado paternalista, es decir, un Estado tutelar que se relaciona con sus ciudadanos como un padre con sus hijos y les inculca hábitos virtuosos (Robinson, 1962).

La afirmación liberal de los derechos de los individuos intenta neutralizar el paternalismo estatal. El Estado liberal es sinónimo de Estado neutral, es decir, antiperfeccionista y no paternalista. Su virtud es la tolerancia frente a la diversidad de concepciones del bien. Este agnosticismo frente a la autoridad estatal se extiende a la sociedad en general. Para contrarrestar las interferencias sociales y políticas el liberalismo ha auspiciado la constitución de santuarios o enclaves de protección al interior de los cuales el individuo se encuentra a salvo frente a esas interferencias. Esta afirmación de la autonomía del individuo resalta como la contribución más importante del liberalismo. En la medida en que el liberalismo ha impuesto sus condiciones, podemos, como individuos, elegir nuestros propios proyectos de vida, determinar nuestras propias convicciones y destinos, y celebrar la diversidad que promueve el ideal de la tolerancia. Éstos son los logros inclaudicables del liberalismo y que configuran gran parte del contenido de lo que hoy día se entiende por progreso.

Pero ¿es necesario conceder la neutralidad del Estado para asegurar la autonomía individual? ¿Es posible y deseable no hacer públicas y poner entre paréntesis las controversias filosóficas en aras del ideal de la tolerancia? La crítica a la idea de un Estado neutral defendida por Rawls y Dworkin constituye el punto de partida de las exposiciones de Galston y Sandel. En sus respuestas, estos últimos retoman el debate de 1858 entre Abraham Lincoln y Stephen Douglas (Galston, 1993; Sandel, 1994). Frente al profundo desacuerdo

filosófico y moral existente respecto a la esclavitud, Douglas propuso poner entre paréntesis esa controvertida cuestión doctrinaria y abogar por una solución política que involucraba la neutralidad del Estado federal. Apelando a la soberanía de los diferentes estados de la Unión, promovió la idea de que cada estado decidiera en forma independiente la cuestión de la esclavitud acudiendo a métodos democráticos. En último término, los estados debían estar de acuerdo en su desacuerdo y poner entre paréntesis la controversia filosófica y moral. Lincoln se manifestó contrario a esta solución puramente política y sostuvo que no se podía adoptar una postura agnóstica frente a la esclavitud, un mal moral indiscutible, sólo por favorecer un acuerdo político. Sostener la neutralidad del Estado, como lo hacía Douglas, significaba favorecer los intereses de los esclavistas.

El liberalismo político de Rawls debería inclinarse por la solución propuesta por Douglas, pero sorprendentemente este autor exime de esa abstención filosófica y moral a los abolicionistas en los Estados Unidos, quienes apelaron a concepciones comprehensivas, como lo hizo Lincoln, para oponerse a la esclavitud (Rawls, 1993; cf. Holmes, 1988). Consciente de esta aparente inconsecuencia, Rawls se pregunta si los abolicionistas, al apelar a esas concepciones comprehensivas, violaron el ideal de la razón pública, y los límites que impone, en vistas de la tolerancia civil. Su respuesta es que no lo violaron si la intención de los abolicionistas fue "fortalecer sus concepciones políticas" mediante esas doctrinas morales y filosóficas (Rawls, 1993).

Esta solución política que propone Rawls, que intenta evitar la apelación a doctrinas filosóficas y morales comprehensivas y favorecer los principios que dictamine el entendimiento cultural en la actualidad, resulta incomprehensible para Sandel. Puede explicar la oposición del liberalismo político a la esclavitud hoy en día, pero sería incapaz de hacerlo en 1858. Sostener un liberalismo político en la actualidad implica presuponer todo el bagaje doctrinario que resulta de la Guerra Civil, que incluye las Enmiendas Trece, Catorce y Quince y la jurisprudencia de la Corte Suprema hasta la fecha. "En la medida que el liberalismo político rehúse invocar ideales morales comprehensivos y se base en cambio en nociones cívicas implícitas en la cultura política, no podría fácilmente explicar por qué Lincoln tenía la razón en 1858, y no Douglas" (Sandel, 1994). Junto a la esclavitud, Sandel menciona la cuestión de los derechos civiles de los años 60, y la discusión actual en los Estados Unidos con respecto al aborto y la homosexualidad. Piensa que se paga un costo moral muy alto cuando se excluye la discusión filosófica pública sobre estos temas y se reduce la filosofía a una disputación puramente académica.

La obra de Rawls ha generado tres debates (Sandel, 1994). El primero gira en torno a su afirmación de que una teoría de los derechos individuales requiere una fundamentación independiente de consideraciones utilitaristas. Con esto Rawls planta firmemente su pensamiento al interior del llamado "liberalismo de los derechos (subjetivos)". El segundo debate tiene lugar al interior del liberalismo de los derechos y enfrenta su postura igualitaria con el liberalismo libertario de Hayek, Nozick y Narveson. Para estos últimos, los derechos individuales son poseídos por personas que se identifican con sus capacidades y talentos. Sólo el mercado puede distribuir los merecimientos que correspondan a la propiedad de esos talentos, propiedad que resulta ser fundamentalmente desigual. Rawls piensa que los individuos no son propietarios de sus talentos, sino sólo sus custodios. El Estado, por lo tanto, sólo tiene un papel que jugar en la distribución de merecimientos. Se trata de un Estado neutral que no entra a definir la bondad de los fines y objetivos individuales. El Estado debe mantenerse neutral frente al bien porque la libertad y los derechos subjetivos tienen prioridad sobre el bien. Sólo un Estado neutral y tolerante puede asegurar la autonomía del sujeto.

El tercer debate es el que promueve el comunitarismo. Éste objeta fundamentalmente la idea de un sujeto perfectamente autónomo constituido con

anterioridad a cualquier vínculo social. Objeta también la noción de un Estado neutral frente a los valores, es decir, frente al bien. Es obvio que la crítica comunitaria no cuestiona el imperativo que exige respeto por los derechos subjetivos. Cuestiona solamente la prioridad que le asigna Rawls a la libertad y a los derechos subjetivos por sobre el bien, es decir, la posibilidad de identificar y justificar los derechos individuales de una manera que no presuponga una particular concepción del bien. Sandel, por ejemplo, afirma que la justicia no es independiente del bien sino relativa al bien y se pregunta qué significa que la libertad tenga prioridad sobre el bien como afirma Rawls.

Rawls deduce los dos elementos esenciales de la moral liberal, a saber, la autonomía individual y la neutralidad del Estado, mediante el empleo de dos estrategias sucesivas. La primera estrategia es ontológica y determina el argumento de *A Theory of Justice*; la segunda es epistemológica y determina el argumento de *Political Liberalism*.

En *A Theory of Justice* los sujetos que habitan la posición original (es decir, aquel complejo de circunstancias que permite la interacción de individuos que buscan establecer principios formales de justicia) son personas que se definen como entidades autónomas e independientes de sus fines y objetivos. De este modo, Rawls monta una defensa filosófica de su postura liberal mediante la adopción de una concepción kantiana de la persona. La persona es un ser autónomo porque su identidad no depende de fines u objetivos externos. La autonomía de una persona se define así por la capacidad de libre elección. Para ser capaz de libre elección, el individuo debe concebirse como una persona abstracta, independiente de cualquier atadura o compromiso y anterior a sus fines. "El sujeto es anterior a sus fines, fines que son afirmados por él [...]. Por tanto, una persona moral es un sujeto con fines que ha elegido" (Rawls, 1971). Como señala Sandel, los derechos individuales son anteriores al bien porque el sujeto es anterior a sus fines. Es por esta razón, también, que el Estado debe ser neutral y fundamentalmente tolerante de esos fines y proyectos individuales. Sólo un Estado neutral y tolerante aparece capacitado para respetar la inmunidad de personas cuya identidad reside en la pura (y vacía) capacidad de elegir sus bienes y valores.

La crítica de Sandel a esta concepción metafísica de la persona en su *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) constituye un momento crucial en la crítica comunitaria al liberalismo. Sandel piensa que no es posible concebir la identidad de las personas en forma independiente de los fines y compromisos de cada uno. No es posible hacerlo "[...] sin costo para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste en parte en el hecho de que una vida así pensada es inseparable de un entendimiento de nosotros mismos como las personas particulares que somos, es decir, como miembros de esta familia, comunidad o nación, como portadores de tal historia, como ciudadanos de esta república. Lealtades como éstas son mucho más que los valores que se puedan tener, o mantener, a cierta distancia". (Sandel, 1984).

Es necesario, entonces, abolir la drástica separación que establece Rawls entre el sujeto de posesión y el paquete de atributos que posee. El propósito de Sandel es sólo mostrar que la aceptación del segundo principio de justicia por parte de Rawls efectivamente mina la autonomía del puro sujeto de posesión y lo expone a la constitución de un sujeto más amplio y solidario, abierto a situaciones intersubjetivas. Lo que Sandel así logra es explicitar el fundamento ontológico que hace posible ese fuerte sentimiento solidario en los individuos rawlsianos.

En numerosos ensayos posteriores, pero principalmente en su *Political Liberalism*, Rawls ha modificado el pensamiento expresado en *A Theory of Justice*, en lo que se refiere a su concepción kantiana de la persona. Dejando de lado los dos debates previos, concentra su atención en el tercer debate, el desafío comunitario a la prioridad que le otorga a la libertad y los derechos individuales por sobre el bien (Sandel, 1994). Rawls defiende ahora la idea de abstraer toda elaboración metafísica y deducir la

noción de Estado neutral de una concepción puramente política de la persona6. Esta concepción postula que los individuos son independientes de y no identificables con ninguna concepción del bien, pero que esto es así sólo cuando se les considera políticamente como ciudadanos. Es decir, los individuos deben ser concebidos como los entes absolutamente libres e independientes de *A Theory of Justice* sólo en cuanto sujetos políticos. Rawls piensa que así puede anular la crítica comunitaria porque cree posible separar la cuestión metafísica de la cuestión política. El comunitarismo tendría razón, entonces, al apuntar que un sujeto puro, sin ningún lastre comunitario, es metafísicamente inconcebible. Pero Rawls insiste que el liberalismo no busca esclarecer esas complicadas cuestiones metafísicas sino que afirma el hecho concreto de que existen desacuerdos entre las personas, desacuerdos que tienen que ver con "una pluralidad de doctrinas comprehensivas que son a la vez razonables e incompatibles entre sí" (Rawls, 1993). Para solucionar la infinidad de conflictos que se generan en la sociedad en torno a la justicia no es necesario apelar a una determinada doctrina comprehensiva. Por el contrario, por razones políticas es mejor evitar la discusión doctrinaria, ya sea religiosa, moral o filosófica, y mantenerse "en la superficie, hablando filosóficamente" (Rawls, 1990). Es decir, en vez de un liberalismo comprehensivo, Rawls se contenta con un liberalismo "político" para el cual "una pluralidad de doctrinas razonables, pero a la vez incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del esquema de instituciones libres de un régimen constitucional y democrático" (Rawls, 1993).

De este modo, independientemente de cómo se resuelva la cuestión metafísica, los ciudadanos, en cuanto sujetos políticos, son libres, y esto quiere decir, en primer lugar, que "tienen el derecho de ser considerados como personas independientes de y no identificables con ninguna concepción particular y su esquema de fines últimos" (Rawls, 1993). Así, por ejemplo, cuando una persona abandona su religión y se convierte a otra, no deja por ello de ser la misma persona política que era con anterioridad y su identidad pública permanece inalterada. En segundo lugar, los ciudadanos son libres en el sentido de que son "fuentes originales y auténticas de demandas válidas (*self-authenticating sources of valid claims*)" (Rawls, 1993). Las demandas políticas de los ciudadanos tienen valor simplemente por el hecho de ser propuestas. Es indiferente el que esas demandas manifiesten ideales religiosos o morales, ideales patrióticos o meras preferencias. Su validez como demandas políticas no dice relación con la importancia de los bienes que se afirman. El liberalismo político pone así entre paréntesis nuestras convicciones morales y religiosas. Esto es necesario debido a los profundos desacuerdos que existen en las sociedades modernas y ese procedimiento asegura la cooperación social sobre la base del respeto mutuo. Una asociación fundada en lazos comunitarios, es decir por lazos no elegidos libremente por sus miembros, no puede aspirar a ser reconocida por su contribución al enriquecimiento moral de las personas autónomas.

Son así consideraciones epistemológicas las que fundan la segunda estrategia empleada por Rawls. Ésta consiste entonces en abogar por la neutralidad del Estado y la adopción de actitudes tolerantes, no dogmáticas, que faciliten la unidad social entre los individuos. Se trata de adoptar políticas de inclusión que eviten el error de adoptar posiciones rígidas e intransables basadas en concepciones religiosas, filosóficas o morales comprehensivas. Es más, aunque esas doctrinas puedan legítimamente ser reconocidas como verdaderas, desde el punto de vista político conviene poner esa pretensión de verdad entre paréntesis. En el ámbito político el valor de la tolerancia tiene más peso que el valor de la verdad. Esto significa la marginación de la filosofía de la esfera pública y su limitación al ámbito académico (Rawls, 1993). Según Rawls, "la filosofía como la búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral independiente no puede [...] entregar una base práctica y compartida para una concepción política de justicia en una sociedad democrática"

(Rawls, 1990). Si queremos la paz, un método de abstención filosófica derivado del principio de la tolerancia debería asegurar que las disputas filosóficas se mantengan en un ámbito privado y no trasciendan al ámbito público.

Rawls auspicia lo que llama un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*), es decir, un consenso que aúne concepciones comprehensivas inconmensurables. Rawls expresamente niega que el liberalismo político, y el consenso entrecruzado que introduce, presuponga una postura escéptica con respecto a doctrinas religiosas, morales o filosóficas inconmensurables (Rawls, 1993). Por escepticismo, Rawls entiende una actitud que niega la verdad que proclama cada una de esas numerosas doctrinas comprehensivas e inconmensurables entre sí. Tal escepticismo "pondría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprehensivas, y así derrotaría desde la partida su finalidad de lograr un consenso entrecruzado" (Rawls, 1993). Por oposición a un escepticismo que niegue la pretensión de verdad de cualquier doctrina comprehensiva, Rawls afirma la verdad relativa de todas ellas. Esta última posibilidad es precisamente la condición de un consenso entrecruzado y de una filosofía 'política' y no puramente metafísica. Rawls se opone así a concepciones como las de Platón, Aristóteles y Santo Tomás, pero también a Bentham y Sidgwick, que conciben a la filosofía política como parte integral de una filosofía moral y metafísica con pretensión de universalidad (Rawls, 1993).

Pero a partir de Montaigne, Locke y Hume, el ideal de tolerancia y el liberalismo han estado históricamente asociados a un escepticismo con respecto a la posibilidad de verificar juicios de valor. Por oposición al perfeccionismo que supone la falibilidad de los individuos en relación a lo que pueda resultar valioso en sus vidas, el liberalismo debe postular que los individuos no pueden nunca errar en este respecto. Esta infalibilidad implica, en último término, la neutralidad del Estado, es decir, la imposibilidad por parte del Estado de trascender la subjetividad de las opciones de vida, es decir, la imposibilidad de verificar los juicios individuales de valor.

Ése es precisamente el nervio de la crítica de Galston al liberalismo de Rawls. Galston piensa que Rawls ha revitalizado la filosofía social normativa, pero que esta revitalización "sigue estando enraizada en el clima de escepticismo moral que ha suplantado" (Galston, 1992). Este escepticismo frente a las teorías del bien y la virtud humana coincide con una profunda desconfianza con respecto al perfeccionismo, al Estado tutelar y la educación cívica. Coincide también con una actitud de defensa nacida del miedo a la autoridad tiránica y arbitraria. Sklar lo denomina precisamente "un liberalismo del miedo" (Sklar, 1989) que no ofrece "un *summum bonum* al que deberían aspirar los agentes políticos", sino "un *summum malum*, que todos conocemos y evitaríamos si fuese posible" (Sklar, 1989). Como salvaguardia frente a un Estado paternalista y legislador de la moral, resulta esencial la adopción de una postura escéptica que respete la diversidad de opiniones y puntos de vista. No es la diversidad lo que hay que temer, no es el pluralismo lo que conduce a la guerra civil, sino un Estado tutelar que quiera imponer un consenso.

Si Rawls en *A Theory of Justice* elabora su argumento *sub specie aeternitatis*, el reconocimiento de lo político en *Political Liberalism* demuestra una actitud más realista y significa una acomodación argumentativa a las circunstancias históricas de la modernidad, y, en particular, a las nociones de democracia y civilidad implícitas en la cultura de los Estados Unidos. Rawls reconoce ahora que su teoría de la justicia como equidad es una teoría moral razonable y comprehensiva que compite con otras teorías morales igualmente razonables y comprehensivas, como el utilitarismo por ejemplo. Esto es lo típico de las sociedades democráticas modernas que se caracterizan no sólo "por un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprehensivas, sino por un pluralismo de doctrinas incompatibles pero razonables" (Rawls, 1993). El liberalismo político supone, por tanto, la convivencia de esa pluralidad de doctrinas comprehensivas incompatibles, pero al mismo tiempo supone una unidad consensual en torno a la esencia de la

constitución del Estado. Lo que Rawls llama "el ideal de la razón pública" (Rawls, 1993) asegura esa unidad consensual en torno a la constitución estableciendo límites a lo que puede ponerse en el tapete de la discusión pública. Un consenso entrecruzado es insostenible si las cuestiones relativas a los principios de justicia y la esencia de una constitución no quedan fuera de la discusión política.

Sandel reconoce que el liberalismo político que auspicia Rawls, y que determina tanto la prioridad de los derechos individuales por sobre el bien colectivo como la neutralidad estatal, es la filosofía pública que rige en los Estados Unidos en la actualidad. Pero esto no siempre fue así sino que representa sólo un desarrollo reciente que se ha hecho preponderante sólo a partir de la Segunda Guerra Mundial. El argumento de *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* muestra cómo "la concepción liberal del civismo y la libertad gradualmente excluyó a la concepción republicana" (Sandel, 1996; *Cf.* Godoy, 1997). Muestra, en primer lugar, cómo la república procesal, cuyos rasgos esenciales se encuentran ya esbozados en los inicios del constitucionalismo estadounidense, se manifiesta hegemónicamente en las decisiones de la Corte Suprema relacionadas con la libertad religiosa, la libertad de expresión y la legislación acerca de la familia. En la segunda parte, Sandel examina el desplazamiento de una actitud republicana hacia lo que llama "la república procesal" en el discurso político de Jefferson hasta nuestros días. En último término, Sandel intenta demostrar que el actual énfasis en la idea de un Estado neutral, típico del liberalismo político, resulta de la extinción de una teoría política rival: la idea republicana clásica.

II

La gran transformación comienza a fines de la década del 30. Con el New Deal de Roosevelt "la economía política del crecimiento y la justicia distributiva desplaza a la economía política del ciudadano" (Sandel, 1996). En parte esta transformación se debe, según Sandel, a la influencia de Keynes. En primer lugar, la política keynesiana de gasto fiscal iniciada por Roosevelt en 1938 marca el fin de la discusión en torno a los programas de reforma estructural que dividía a descentralizadores y planificadores. En vista de la imposibilidad de llegar a un acuerdo acerca de los fines a conseguir, el gasto fiscal ofrece una solución que aparece como neutral frente a esos fines. El Estado interviene sólo indirectamente en la economía y resuelve los problemas del capitalismo sin alterar su estructura fundamental (Sandel, 1996). Ello coincide con la aspiración de neutralidad y la abstención típica de la república procesal. En segundo lugar, la neutralidad de la política fiscal keynesiana se manifiesta también en la idea de que el Estado "no debe formar, revisar y ni siquiera juzgar acerca de los intereses y fines perseguidos por los ciudadanos" (Sandel, 1996).

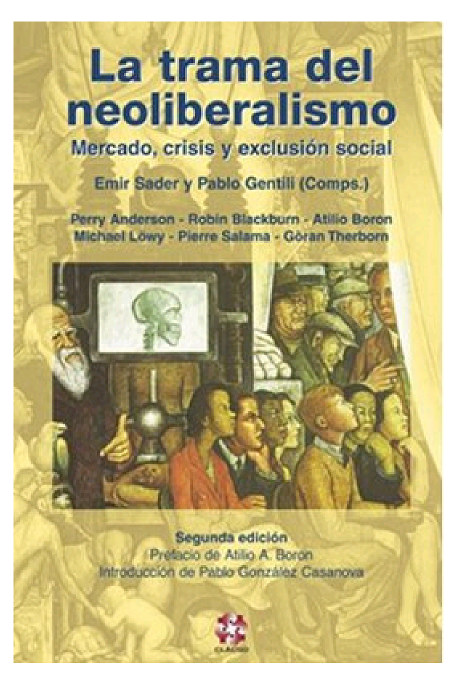
Según Sandel, tres temas articulados por los defensores de la nueva economía indican el abandono del ideal republicano y de la economía política del ciudadano. En primer lugar, la nueva economía coincide con Keynes en sostener que el incremento de la propensión al consumo mediante el manejo de la demanda efectiva es la principal y única tarea de la actividad económica. Esto significa desviarse de la tradición republicana que, a partir de Jefferson, había enfatizado la producción y no el consumo. Para esa tradición, el "mundo del trabajo es el escenario donde, para bien o para mal, se forman los ciudadanos" (Sandel, 1996).

En segundo lugar, el keynesianismo implica una deflación de la moral cívica. De lo que ahora se trata es de satisfacer las necesidades del consumidor y no de imponer ambiciosos planes para inspirar virtudes republicanas, inculcar los hábitos del buen ciudadano y alterar así el modo de vida de las personas. En tercer lugar, Keynes apela a una concepción de la libertad similar a la del liberalismo *laissez faire.* En su opinión, la regulación del promedio de gasto agregado permite entregar a la libre elección de los individuos el modo cómo va a gastar su ingreso y de los medios para satisfacer sus demandas (Sandel, 1996).

En la reconstrucción de Sandel, el liberalismo político de Rawls aparece como la expresión conceptual de la república procesal que se entroniza en Estados Unidos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Pero esta república procesal no extingue por completo el ideal republicano, y Sandel piensa que éste ha renacido con más fuerza en esta última década. Piensa también que la creciente preocupación por las consecuencias cívicas de la desigualdad, el relativo éxito de las corporaciones de desarrollo comunitario, la renovada lucha contra las grandes cadenas comerciales como y la expansión del movimiento llamado *New Urbanism* que busca recuperar las virtudes de las ciudades tradicionales, facilitando el tránsito de peatones y ciclistas, revirtiendo la fuga hacia los suburbios, deteniendo el avance de las carreteras y la dependencia en el automóvil, todo ello apunta al renacimiento de la noción cívica de la libertad situada (Sandel, 1996).

Pero en un mundo que progresivamente avanza hacia la comunidad global, ¿qué podría significar este énfasis regresivo hacia la comunidad local? ¿No sería mejor, se pregunta Sandel, desarrollar un espíritu comunitario cosmopolita que pudiera sustentar los desafíos que impone una economía ya globalizada? Pero el cosmopolitanismo de un mundo de personas ni amigas ni extrañas es el apogeo de la utopía ilustrada que Sandel, apoyándose en Herder, rechaza sin ambages (Sandel, 1996). Por el contrario, considera necesario afirmar, como moralmente relevantes, las comunidades concretas, los vecindarios, las ciudades y naciones, que nos sitúan moralmente en el mundo. Éstas tienen precedencia moral sobre las comunidades más universales que tienden a neutralizar los horizontes de significación. Y tienen también precedencia política, pues el ideal del autogobierno se puede obtener sólo si se dispersa la soberanía. Las instituciones políticas que gobiernan la economía global necesitan el sustento cívico que emana de las identidades locales.

La nota esencial es, según Sandel, la idea de "participación en el autogobierno [*self-government*]" (Sandel, 19965). No es, ciertamente, una idea opuesta al ideal liberal, pero implica mucho más que el liberalismo de Rawls. Incluye un conocimiento e interés en los asuntos públicos, un sentimiento de pertenencia a una comunidad política y un sentido de responsabilidad por el todo social. Involucra también el cultivo de ciertas disposiciones y hábitos necesarios para el autogobierno. Involucra, por último, no sólo el "bien convergente" o la aspiración convergente al bien, sino lo que Taylor llama el "bien compartido," que incluye en su bondad el hecho mismo de ser compartido (cf. Taylor, 1985). Despojada de un *ethos* republicano, la democracia ha pasado a ser hoy el arte de contar más o menos votos y de formar coaliciones partidistas más o menos estables. Poco o nada tiene que ver con la virtud cívica y la perfectibilidad humana. Cuando, en la actualidad, el más grave atentado contra el *ethos* republicano es el economicismo, cuando el crecimiento económico demanda la creación de consumidores mandevillianos cuyos vicios se definen como virtudes, la tradición republicana de Aristóteles a Rousseau y Tocqueville afirma que la desigualdad corrompe la libertad y que el cultivo de las virtudes comunitarias es esencial para el autogobierno de la *polis*.



http://es.scribd.com/doc/47536329/Varios-Autores-La-trama-del-neoliberalismo-Mercado-crisis-y-exclusion-social